التوجُّهات السياسيّة

في الأوساط الشيعيّة والمارونيّة
إبّان قيام دولة لبنان الكبير



التوجُّهات السياسيّة
في الأوساط الشيعيّة والمارونيّة
إبّان قيام دولة لبنان الكبير

المركز الماروني للتوثيق والأبحاث

٢٠١١

التوجُّهات السياسيّة في الأوساط الشيعيّة والمارونيّة إبّان قيام دولة لبنان الكبير

المركز الماروني للتوثيق والأبحاث

ISBN: 978-9953-0-2000-6

الطبعة الأولى – لبنان ٢٠١١

www.mcdrlebanon.org
secretariat@mcdrlebanon.org

المحتويات

مقدّمة

لم تكن ولادة لبنان الكبير، كما يعتقد البعض، نتيجة تسليم بأمر واقع فرضته قوى خارجية على الجماعات التي كوّنت النسيج الوطني اللبناني وحسب. فمن راجع تاريخ تلك الحقبة وتوقّف على التاريخ الداخلي لكلّ جماعة، وجد أن هذه الجماعات لم تكن "لا حول ولا قوّة لها" وفي منأى عن الأحداث والمتغيرات والمستجدات، بل تفاعلت معها، وحرّكت هذه الأحداث في الجماعات نقاشاً داخليّاً مستفيضاً، أدّى في النهاية إلى بروز توجُّهات وخيارات سياسيّة مختلفة تشكّلت في تيّارات أو أحزاب أو في مؤتمرات على مستوى الجماعات ككل أو أقسام منها، انتهت إلى حسم مواقف من قيام لبنان الكبير. ومن المؤكّد أن الجماعة أثّرت بدورها في الأحداث وغيّرت معطيات أغنت التركيبة اللبنانية ورفدت الدولة الناشئة بمعانٍ خاصة.

ولكي نستدل على تطابق هذا الرأي مع الواقع في تلك الحقبة، كان لا مفّر من البحث عما شهدته داخل تلك الجماعات من نقاش وحراك نتجت منهما توجّهات تحوّلت خيارات اعتمدتها هذه الجماعات في موقفها من مشروع لبنان الكبير.

تلقي نصوص هذا الكتاب الضوء على نماذج من هذه التوجُّهات في أوساط الجماعتين الشيعيّة والمارونيّة كما يراها كلٌّ من الدكتور منذر جابر والدكتور جورج شرف. ونصوص هذا الكتاب هي حصيلة ندوة أقامها المركز الماروني للتوثيق والأبحاث ومركز الدراسات والتوثيق التابع للمجلس الإسلاميّ الشيعيّ الأعلى بعنوان: "التوجُّهات السياسيّة في

الأوساط المارونيّة والشيعيّة إبّان قيام دولة لبنان الكبير" بتاريخ ١٨ حزيران ٢٠١٠. يتضمّن الكتاب نص مداخلتي الدكتور منذر جابر والدكتور جورج شرف ومضمون النقاش الذي استتبعهما المداخلات، لما قدّمه من إضافات نوعيّة على الموضوع المطروح.

كلمة الافتتاح

يسعدني أن أرحّب بكم جميعًا باسم المركز الماروني للتوثيق والأبحاث في بداية هذه الندوة في "التوجُّهات السياسيّة في الأوساط المارونيّة والشيعيّة أثناء قيام دولة لبنان الكبير" وأشكر لكم حضوركم ومشاركتكم.

لهذه الندوة خلفيّتان:

– الخلفيّة الأولى علميّة بحثيّة تبغي معرفة حقائق تاريخ لبنان أثناء قيام دولة لبنان الكبير إنطلاقًا من الغوص في الوثائق الخاصة بالمعطيات السياسيّة والمجتمعيّة التي كانت سائدة في تلك الفترة. ومَن أجدر من الدكتور منذر جابر والدكتور جورج شرف ليقودا خطانا نحو حقيقة الأمور بمنهجهما العلمي الموضوعي بعيدًا عمّا نشهده اليوم من اصطفافات إيديولوجيّة وانغلاقٍ طائفي ولغات خشبيّة.

لقد اعتمد المركز الماروني للتوثيق والأبحاث، منذ نشأته، شعاره المعروف: "موحَّدون في الحقيقة". هذا الشعار هو الهادي الأساس لتنظيم ندواتٍ من هذا النوع. إنّ قناعاتنا العميقة، لا بل إيماننا الوطيد، أن لا خلاص للبنان من دون سعيٍ مخلصٍ تقوم به جماعات لبنان، كلّ جماعات لبنان، من أجلِ معرفة الحقيقة الموضوعيّة، الشاملة والصافيّة لكامل تاريخنا. فإنّ أيّ اجتزاءٍ للتاريخ وأيّ هربٍ من الواقع يقودان إلى التفكّك والخراب.

– أمّا الخلفيّة الثانية فهي علائقيّة، ولكنّها ترتكز إلى الخلفيّة الأولى. الحقيقة لا تصبح حقيقةً بالفعل إلاّ من خلال جدليّة تعارضٍ وتكاملٍ مع

الآخر. ولكي تُبنى الحقيقة وتفيض أنوارها يجب أن يغلب بُعدُ التكامل على التعارض.

أجل، إنّ حقيقتنا، وكلّ حقيقةٍ إنسانيّةٍ في بداياتها، يشوبها الإجتزاء والتردّد. إنّها في حاجة إلى التنقية، وبالتالي إلى تفهّم الآخر للنقص الذي فيها، وإلى نوعٍ من الغفران المتبادل. وهنا يستوقفني عنوان الكتاب الشهير لديزموند توتو: "لا مستقبل من دون مغفرة" *(There is no future without forgiveness)* فإذا كان "التاريخ يُكتب من أجل المستقبل"، فالتاريخ بأخطائه وبالعنف الذي يلوّثه لن يصبح "معلّماً للحياة" ما لم تحمل قراءتنا له موقف مغفرةٍ ومصالحة.

وخوفًا من الإطالة، أُنهي كلمتي بالشّكر الخاص للمنتديين الدكتور منذر جابر والدكتور جورج شرف كما أخصّ بالشكر الخوري باسم الراعي والأستاذ علي شكر اللّذين كانا في بداية العلاقة للوصول إلى تنظيم هذه الندوة.

والشكر الكبير لإدارة "مركز الدراسات والتوثيق" والقيّمين عليه لتعاونهم من أجل تنظيم هذه الندوة، والبدأ بالإعداد لندوةٍ ثانية حول دراسة جامعيّة في "تصوّرات البيئة الشيعيّة عن المسيحيّين وتصوّرات البيئة المسيحيّة عن الشيعة".

وإذ نأمل أنّ يستمرّ هذا التعاون لتعميق معرفة متبادلة والمساهمة في تقوية اللحمة بين مكوّنات المجتمع اللبنانيّ، نكرّر الترحيب بكم جميعًا، ونشكر جميع الذين ساهموا في تنظيم هذه الندوة وإنجاحها.

الخورأسقف كميل زيدان[١]

---

١. مدير عام المركز الماروني للتوثيق والأبحاث

الشيعة في لبنان
بين الهوية والصيغة

د. منذر محمود جابر

تعني الكتابة في تاريخ الشيعة اللبنانيّين، ما بعد ١٩٢٠، الدخول المباشر في إشكاليّة هويّتهم، ما بين عروبيّة "تالدة" ولبنانيّة "طارفة". مع لفت النظر هنا، إلى أن حسم الإشكاليّة الآنفة، كان يدور، على امتداد بلاد الشام، في خبط من الأحداث والصراعات، الدمويّة حيناً، والباردة حيناً آخر، والملتبسة في مجمل الأحيان. فلم يكن ممكناً بالتالي، تحديد "مداميك" هذه الإستحالات المرتصفة، بين ما هي مصالح سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، وبين ما هي "مداميك" هويّة ذاتيّة خاصة وبين تاريخ سوريّ وحدويّ ممتد دائمًا.

سألاحق هنا، "منازل" الشيعة اللبنانيّين في دوّامة التحُولات السياسيّة والعسكريّة والإجتماعيّة، التي راحت تعتمل داخل سوريا العثمانيّة، بعد العام ١٩٢٠. وهي تحُولات كانت تُبدِّل في مذاهب أصحابها، ينتقلون بها بين نقائض فجة واضحة، من موالاة العثمانيّة، إلى الهويّة القوميّة العربيّة القح الخالصة، إلى الهويّة اللبنانيّة الوليدة.

باتت جماعات المشهد اللبنانيّ، المتجاورة قبل العام ١٩٢٠، متحدات إجتماعيّة وسياسيّة في الكيان الجديد. وفي هذا الكيان الجديد ارتصّت المحكات الشيعيّة ـ اللبنانيّة، ومنذ اللحظة التأسيسيّة للكيان اللبنانيّ، بالوفير من التعقيدات العصية الخ. إذ كان دخول الشيعة هذا الكيان، يعني عيشاً مديداً مع أحوال أكثر تصعُّباً وتعقيداً مما قبل. ليس أقلها، عزلتهم في

أطراف من الجمهوريّة الوليدة، والتي كانت ولادتها مباركة في صالح الجماعة المسيحيّة في لبنان الصغير. وكان على هذه الجماعة الشيعيّة، ضبط حراكها عند حدود "الحلبة" اللبنانيّة الجديدة.

تحتّم على المبادرة الشيعيّة السياسيّة أن تصير أكثر واقعيّة. وقد أكسبت أحداث عشية ١٩٢٠ وغداة سنواتها القريبة، رجالات الشيعة العامليّين والبقاعيّين، خبرات كانوا يعوزونها في رؤيتهم وفي تعاملهم مع المشاريع السياسيّة على مساحة بلاد الشام. وجاء ذلك، في تعاملهم المباشر مع قوات الحلفاء، ومع رجالات الحركة العربية في سوريا، ومع سلطات الانتداب الفرنسيّ، ومع الساسة اللبنانيّين من دعاة لبنان الكبير. ولأن لبنان الكبير بات حالاً سياسيّة لا فكاك منها، ولا إمكان لردها أو الانحداف عنها، صارت "لبنانية" الشيعة هويّة يُختلف فيها وعليها.

كانت "لبنانيّة" الشيعة، هويّة تاريخيّة جديدة لهذه الجماعة، وقاعدة مستجدة وافدة من خارج التموضعات السياسيّة السابقة لها، على امتداد المرحلة العثمانيّة. وبالطبع، على مساحة كل ما سبقها من مراحل وكيانات إسلاميّة، مملوكيّة أو فاطميّة أو عباسيّة أو أمويّة.

ووجه الجِدّة في ذلك، أن مناطق الشيعة مع لبنان الكبير، وجدت نفسها أسيرة جغرافيا وحدود سياسية، لم يكن يستوي الشيعة على مثلها على امتداد "وجودهم"، من ترسيمات حدود بين مناطق الانتداب، ومن مخافر ومراكز تفتيش حدودية، وأشرطة شائكة تفصل بين قرى وممتلكات، واقتسام مياه آبار وعيون وبرك، ومراع وأراض ومشاعات، وهذه كلها قطاعات لم تعرف لها في مناطق ضوابط سياسيّة شرعيّة وقانونيّة "دوليّة"، وإنما كانت معقودة على ما تفرضه ضوابط الإجتماع الأهلي وأعرافه وحسب.

كان التقاط الشيعة سهلاً في شباك لبنان الكبير، مع السيطرة

العسكريّة الفرنسيّة على جبل عامل بعد حملة "نيجر" ١٩٢٠، ومن سنة الانتداب الأولى. كذلك مع الأحكام بالإعدام وبالنفيّ، التي أصابت رؤوس الهيئتين الدينيّة والسياسيّة العامليّة العام ١٩٢٠. وكذلك، بعد الرهان الخاسر، على الظهير السوريّ في دمشق من بعد ميسلون، إذ تبدّد القادة الوحدويون، لاجئين في أغلبيتهم، في مناطق السيطرة البريطانيّة، في مصر وفلسطين والعراق.

وكما اغتذت الحركة السياسيّة لدى الشيعة من المكتسبات التي أحرزتها، في الظاهر، الحركة العربيّة في سنتي ما بعد الحرب الأولى ١٩١٨ – منتصف ١٩٢٠، عادت هذه الحركة السياسيّة الوحدويّة الشيعيّة، منكفئة مع البرودة، في ردة الفعل لدى رجالات الحكومة العربيّة في سوريا وفي لبنان، يوم راحت الأوضاع في جبل عامل تتقلب مكتوية بنار أحكام السلطات الفرنسيّة على رجالات من جبل عامل، بالإعدام وبالنفي، ومكتوية بنار غراماتها الماليّة والعينيّة على الأهالي العزل في قراهم، من دون أن تبدر من القيادات الوحدويّة في دمشق، أي بادرة تضامن أو احتجاج، وحتى على مستوى الإستنكار أو الإدانة الشكليّة. كما يوضّح ذلك، بصراحة كاملة، الشيخ أحمد رضا في مذكراته. فقد بدا وكأنّ أعباء الالتزام العمليّ بالقضيّة العربيّة، خاصيّة توطنت كاهل الجماعة الشيعيّة العامليّة بخاصة بمفردها.

لقد اهتز في أذهان الشيعة باكراً، حاجز العداء "للبنانيّة"، قضاءً وقدراً سياسيّين، مع عمق التجارب والأخطار التي حاقت بالإنسان الشيعيّ، في السنوات القليلة المباشرة ما بعد الحرب، ووقوفه أعزلَ من أي مساعدة أو عون.

وكان هذا اهتزاز العداء للبنانيّة كذلك، نتيجة ضعف حيلة القوى السياسيّة الشيعيّة، وإمكاناتها المبعثرة والمتهالكة، وحصيلة تنافر ارتباطاتها وولاءاتها، وأحياناً تبعيتها، لمراكز القوى خارج جبل عامل أو

البقاع، أي في سوريا الحركة العربيّة، المشتّتة ما بين غياب الملك فيصل عن "السمع"، وانقطاعه عن سوريا بعد ميسلون، وبين تقدّم غير قيادات مسلّحة وتصلّبها، شأن أحمد مريود وسعيد العاص وعلي خلقي وكامل الحسين اليوسف والأمير محمود الفاعور.

إن مؤشرات القبول بلبنان وطنًا، وباللبنانيّة هويّة سياسيّة، ظهر بدايةً وباكراً مع موقف الشيعة العامليّين والبقاعيّين الفاتر، من بعض الانتفاضات التي حصلت في سوريا. والأولى من بينها انتفاضة سلطان باشا الأطرش العام ١٩٢٢. مع أن السبب المباشر لهذه الانتفاضة، كان مداهمة القوات الفرنسيّة بيت سلطان باشا الأطرش، وأسرها أدهم خنجر من داخله. ولكنّ الموقف الأكثر دلالة في هذا السياق، كان، مع معارضة الشيعة في الجنوب اللبنانيّ، تقدّم قوات الثورة السوريّة العام ١٩٢٥، في اتجاه مرجعيون، ومن ثمّ في اتجاه النبطيّة وصور. ولا نبتعد عن الحقيقة، إذا اعتبرنا أن الإعتراف بالمذهب الشيعيّ، العام ١٩٢٦، وهو ما يحصل لأوّل مرّة في تاريخ الشيعة، كان مكافأة للشيعة العامليّين والبقاعيّين على موقفهم المحاذر من الثورة السوريّة الكبرى.

ولكن جزءاً من زنقة الشيعة، في انتمائهم الجديد، لم يكن في طلوعهم من جلدهم السياسيّ العروبيّ، وإنّما كان يكمن من جانب أول، في تردّد فريق حاسم من اللبنانيّين الآخرين، وأقصد تحديدًا المسيحيّين، في تحديد موقف نهائي، وصياغة إجابة عن: أي لبنان يريدون؟ فالخطاب السياسيّ، والمارونيّ تحديدًا، ظل حتّى سنوات الثلاثينات، متفاوتًا بين لبنان وطن مسيحيّ صغير، وبين لبنان كبير، فيه من مقوّمات الحياة الاقتصاديّة، يضمّ مناطق زراعيّة خصبة، من سهول البقاع وعكار وسهول الساحل المحيطة بمدن طرابلس وصيدا وصور. وتكمن هذه الأزمة، من جانبٍ ثانٍ، في تقسيم بعض "الخطط" السياسيّة اللبنانيّة، جبل عامل قسمين: قسم

"لبناني" شمال الليطاني، وقسم جنوب هذا النهر، يُترك بأرضه وسكانه لأقدار مشاريع التقسيم والوعود الدوليّة.

إن الهويّات الفرديّة أو الجماعيّة يتم تمثّلها دائمًا، عبر إدراك الآخر، وما يمنحه هذا الآخر من إمكان لرؤية الذات بعيني الآخر أو عيون الآخرين. على هذا، يبدو قلق الشيعة وحيرتهم، على علاقة طردية متبادلة، مع تردد غير أطراف، في ترسيماتهم للمدى "اللبناني" العتيد. وهي أطراف فرنسيّة إنتدابيّة، وأطراف لبنانيّة مسيحيّة، لها ما لها من رؤىً في إطار "اللبنانيّة"، ممتدًا على لبنان الكبير، أو مزموماً على قدر لبنان "وسط" أو لبنان صغير. صحيح أن اللبنانيّة، كانت تبدو في بداية مباشرتها هوية للكيان الوليد، نفياً لانتماءٍ إلى عالم وحدويّ عربيّ سوريّ. ولكن الأصح أيضاً، أن قطاعاً واسعاً من مكونات الوعي العروبي، ارتسم على يد المثقّفين والثقافة "اللبنانيّة"، بدءاً من المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر. لا بل إن الرؤية المسيحيّة التي نادت "يقظة الأمة العربيّة"، أثناء الوجود التركيّ والروابط العثمانيّة، كانت تتعدّى بأشواط الرؤية الإسلاميّة للحال عينها، والتي لم تكن تتعدى، حتى المؤتمر العربيّ الأوّل في باريس، العام ١٩١٣، المطالبة بالإصلاح وتأمين الحقوق السياسيّة للجماعة العربيّة، على قاعدة اللامركزيّة في الإمبراطوريّة العثمانيّة.

ونلفت هنا، إلى أن نفي اللبنانيّة للعروبة، لم يُعمِّر طويلاً خاصية ومهمة لبنانيّة. أمام انقلاب الحركة الوحدويّة في سوريا "الصغرى"، حركة وطنية سورية، كان هناك نشوء أحزاب وطنية فيها (حزب الشعب ١٩٢٥ وحزب الكتلة الوطنيّة ١٩٢٧). هذا، مع استمرار انتصاب دولة درزيّة مصطنعة في جبل حوران، ودولة علوية تماثلها في الساحل السوريّ.

كذلك تم تسويغ هذا النفي، مع قيام "وطنية" شرق أردنية باكرة بدءاً من العام ١٩٢٢، ومع لملمة الحركة السياسيّة الفلسطينيّة شتيت أوضاعها

في سياقها "الوطنيّ"، الذي يرى إلى إنقاذ فلسطين من عقابيل إعلان بلفور، مهمة عزيزة وقبل كلّ شيء. وهي وطنيات، كانت بالتالي، ترفد الحراك السياسيّ الشيعيّ بخلفياته وأطره الوطنيّة اللبنانيّة المستجدة. على هذا، يمكن القول إن المساهمات العامليّة في مؤتمرات الساحل في الأعوام ١٩٢٦و١٩٢٨ و١٩٣٣و١٩٣٦، كانت في جانب منها، حديثاً مع "الكِنّة" السوريّة في دمشق، لإسماع "الجارات" اللبنانيّات، ما يتوجب أخذ محاذيره في الحسبان، لو استمرت القيادة السياسيّة اللبنانيّة والانتدابيّة، في سياقها الغافل عن منطقة الشيعة، منطقة لبنانيّة، لها ما لغيرها من حقوق في المواطنيّة وفي التنمية وفي الإدارة.

وفي لبنان الكبير، الجمهوريّة اللبنانيّة لاحقاً، وجدت القيادات الشيعيّة التي اتخذت "اللبنانيّة" هويّة انتماء، الشفاعة في موقفها هذا، مع تغيّر حاسم في النبرة السياسيّة السوريّة ومداها الوحدويّ، وإبرام معاهدة ١٩٣٦ الفرنسيّة – السوريّة. ووجدت، في وجه ثان، شفاعتها لدى الوحدويّين اللبنانيّين الآخرين، مع القراءة التي أدلى بها كاظم الصلح في مذكرته إلى مؤتمر الساحل العام ١٩٣٦، وكانت بعنوان "مشكلة الإتصال والإنفصال في لبنان"، ومؤداها، كما رسم الصلح، المعادلة الآتية: "نحن لا نريد أن نبني وطنًا نصف سكانه أعداء له. وبكلمة أخرى، لا نريد أن يُرغَم إرغاماً فريق كبير من سكان الساحل على الإنضمام إلى سوريا وطن الوحدة. فمن الخرف أن نجدّد التجربة التي حصلت في لبنان الكبير، فجعلت من نصف سكانه أعداء له. بل نريد، إذا كان لا بدّ من انضمام لبنان وملحقاته إلى الوطن السوريّ، أن يتم ذلك بالاتفاق والتراضي والإقناع والإيمان بأن هذا كان لخير الجميع لا لخير فريق واحد... ولست أرى – إذا نظرت كعربيّ من هذا الطراز - من الكوارث الكبرى أن يظلّ لبنان على شكله الحالي إلى الأجل الذي يريد (على فرض أنّه متحرّر من السيطرة الأجنبيّة)،

شريطة أن يعتنق منذ اليوم الفكرة والقوميّة العربيتين، فإن انفصاله عن سوريا الكبرى العربيّة هو عندي انفصال سوريا العربيّة عن العراق العربيّ. إنّني لا أجد في هذا الإنفصال بأساً ما دامت تلك القوميّة تترعرع وتصان في كلّ قطر، إلى أن تثبت لهذه الأقطار مصلحتها في الاتحاد فتتحد.

إن تسويغ اللبنانيّة العام ١٩٣٦، تكرّس كذلك مع انخراط الجماعة السنيّة المدينيّة في الهيئة اللبنانيّة. وهو دور لم يكن في إمكان الجماعة الشيعيّة القيام به، باعتبار أنّ الهويّات الوطنية تتشكّل أساساً، في النواة المدينيّة المسيطرة. وهو دور لم يكن في وسع المناطق الطرفيّة الريفيّة أن تتصدى له، إذ إن جلّ دورها، والحال هذه، ظلّ ينحصر في قلقلة الهويّات وتشويهها والمشاغبة عليها ليس أكثر.

ونشير هنا استطرادًا، إلى أن الهويّة اللبنانيّة الجديدة، انسحبت على المثقّفين الشيعة ورؤيتهم لأنفسهم، حتى خارج حدود لبنان. وأعني بهؤلاء طلبة العلم الشيعة في حوزة النجف الأشرف، كما يصرّح بذلك العام ١٩٢٦، السيّد هاشم محسن الأمين: "وكانوا منذ عشرات السنين يطلقون في النجف على الطلاّب العامليّين، اسم "العوامل" جمع عامليّ. وقد تمادى بنا طلب الجديد إلى حد أن قرر أحدنا الشيخ محمد جعفر همدر، رفض هذه التسمية وأن يستبدل بها اسم "لبنانيّ". "وذلك أن النسبة إلى جبل عامل قد اتخذت على مرّ السنين، طابعاً مشائخياً. والنسبة إلى لبنان كان لها في أذهان الناس طابع سويسرانيّ. ومن جهة ثانية كانت النسبة القديمة إقليميّة إنفصاليّة تنافي القوميّة اللبنانيّة. وقد درجت التسمية فعلاً وحلّت شيئاً فشيئاً محلّ النسبة القديمة."[١]

باتت أزمة العاملي "اللبنانيّة"، بدءاً من ١٩٢١، محجوزة في مشكلته مع دولة ومع سلطة، لا تستجيب قواعد المواطنيّة الحقّة العادلة، التي تفترض توزيعًا عادلاً لحصص التنمية الإقتصاديّة والإجتماعيّة، ولحصص

التوزيع الوظيفيّ في إداراتها. فقد بدا اقتصاد لبنان واجتماعه والإدارة فيه، مقفلة على الشيعة. مع تفاوت بين الجبلين في المقدرات "السياسة" وتدبيراتها.

ومؤشرنا إلى قبول الشيعة بالإنتماء إلى لبنان الجديد، وفي تحديدنا لزمن هذا الدخول، زمناً باكراً إلى مطلع العشرينات، هو في ظاهرة المطالب الإجتماعيّة والإقتصاديّة، التي رفعها الشيعة طقساً وحيداً لحراكهم "اللبنانيّ"، وتقدّموا بها في سبيل تحسين أوضاعهم، من السلطات الانتدابيّة أوّلاً، ثمّ من سلطات الجمهوريّة اللبنانيّة تالياً. وهي سياسة تكفّلت غزارة مباشرتها وشمولها، بأن تدمغ المطلوبيّة، بعلامات الرضى بالهويّة الجديدة والتباعة لها، حتى وإن كانت سياسة المطلوبيّة هذه، أقل من السياسة نفسها بمعناها العام.

فهذه "العرفان" تحمل في مراحل باكرة، غداة أشهر من إعلان لبنان الكبير، نفساً جديداً في توجهاتها صوب السلطات الفرنسيّة. ففي منتصف العام ١٩٢١، وبقلم منشئها الشيخ أحمد عارف الزين ، تعلن الشكوى من أمور ثلاثة: تدنّي التمثيل الشيعيّ في الإدارة العامّة، وكثرة الضرائب، والنقص في المدارس. ولذلك تطالب بتصحيح هذا الوضع، باسم المساواة بين اللبنانيّين. والمساواة، بحسب الشيخ أحمد عارف، شعارُ فرنسا.

تعني هذه المطلوبيّة، في ما تعني، ارتضاء الشيعة بقسمة مصيرهم في لبنان، وإن كان الرضى هنا يغطّي مواقف الشيعة الجنوبيّين، أكثر من جماعتهم في الناحية الشماليّة من البقاع.

ولكن المكافأة على هذا الموقف تأخّرت قليلاً. فقد جاءت في العام ١٩٢٦، اعترافاً بمذهبهم، وبأنهم يؤلفون طائفة دينيّة مستقلة، ويحاكمون في دوائر الأحوال الشخصيّة بموجب أحكام مذهبهم المعروف بالجعفري. وهو اعتراف لا ينتقص منه كثيرًا، التفاوت الكبير بين راتب كلّ من

القاضيين الشرعيين السنّي والشيعيّ (٢٢٧ ل.ل. مقابل ١٤٠). ولا ينتقص منه كذلك، أن الشيعة ظلّوا يدبّون الصوت، محرومين طيلة مرحلة الإنتداب.

والمطلوبية في الميزان السياسيّ، ليست سوى تحسين في شروط الإنتماء إلى لبنان. وقد شكّلت القبول بالواقع السياسيّ القائم، شريطة تبديل في الأنصبة الإقتصاديّة والإجتماعيّة وفي المواقع السياسيّة. فقد ظلّت هذه السياسة، في المساحة الأكبر من الحراك الشيعيّ، وبات إشهار الشيعة للهويّة اللبنانيّة، معلّقاً في تلبية مطالبهم في الإجتماع والإدراة والتنمية. مطلوبيّة أكثر صراحة ووضوحاً، تعني في نظر الشيعة، تقرُّباً أكثر من اللبنانيّة، واستواءً أكثر في كنفها. وقد شكّلت هذه السياسة، وحتّى عقود طويلة، إطار نظرة الشيعة إلى أنفسهم، لبنانيّين كانوا "المحرومين" من يومهم اللبنانيّ الأوّل. وليس من قبيل صدف التسمية، أن تغلّف صفة الحرمان، الحراك الشيعيّ الأوسع: "حركة المحرومين". الشعار الذي أطلّ عبره السيّد موسى الصدر قائداً في الطائفة الشيعيّة، بدءاً من أواسط ستينات القرن المنصرم.

نستطيع إذاً، أن نقدّم العام ١٩٢٦، تاريخاً لصياغة عقد الشيعة في لبنان. وهي صياغة حاولت أن تنقلب صيغة أواخر العام ١٩٣٧، عندما طالب نوّاب الشيعة في لبنان (أحمد الأسعد ورشيد بيضون وكاظم الخليل ونجيب عسيران ويوسف الزين وإبراهيم حيدر وصبري حمادة)، بأن يكون رئيس المجلس واحداً منهم، بعدما بات رئيس الجمهوريّة مارونيًّا، وأصبح رئيس الحكومة سنيًّا، مع تولي خير الدين الأحدب رئاستها عام ١٩٣٦. وقد فشل نوّاب الشيعة في تمرير ذلك، وانسحبوا من جلسة البرلمان. فكان على الشيعة أن ينتظروا حتى العام ١٩٤٧، ليحصّلوا نهائياً رئاسة المجلس عرفاً شيعيًّا ليس عليه من مزاحم آخر (آخر رئيس مجلس غير شيعيّ، حبيب أبو شهلا ٢٢ كانون الثاني – ١٩٤٦ حتى ٨ نيسان ١٩٤٧).

صار الشيعة من أهل الصيغة، لا تني الأدبيات الدائرة تجهد في الطعن بها وتثريبها، حتى بات لعنها محط كلام عموميّ. وهو محط يُفصح عن شيء واحد لا غير: إننا لا نملك فكرة عن أنفسنا. ندور في فراغ تبدو فيه التحُولات والتفاعلات الدائرة إرتجالاً ومصاقبة.

ولتسهيل تلمس مفاعيل الصيغة اللبنانيّة في المجتمع الشيعيّ، نتفق، بداهةً، مع الأكثريّين "الساحقين"، على أنّ في الصيغة من رجس الإنتداب، وفيها من رجس الطائفيّة، وفيها من مكر المساومة والذرائعيّة، وفيها من تجهيل الفاعل، وفيها من رعاية للاهتراء الداخليّ الذي غدا مزمنًا.

وإنّما، ومن دون تقليب أوجه مفاعيل الصيغة في المجتمع اللبنانيّ بعامة، ستظّل النظرة إليها على عماشة لا توصل إلى وطنيّة. لا بل أحسب، أن طعن الصيغة بالطائفيّة، واجتنابها عملاً شيطانياً كاملاً، يقع أولاً في خدمة الجوانب الطائفيّة منها. فالحديث في توصيف الصيغة اليوم، والتي تبدو مشكلة في ذاتها، أو المشكلة اللبنانيّة في ذاتها، لا يأتي إلاّ من باب تأكيد منغصات العلاقات الطائفيّة في لبنان، ويأتي كذلك من باب ما تتطلبه متون السياسات الإقليميّة والدوليّة.

يعني ما سبق أن الشيعة يوم استقل لبنان، لم يكن لهم سعي في جمع الصيغة. وليس من مبالغة القول، أنّهم لم يكونوا، حتى من أولي النّصح والمشورة فيها. لا بل إنّ الشيعة، كطائفة، ظلّوا حتى نهاية الستينات، بعيدين، حتى عن محاولة النظر في الصيغة أو في الدستور، بعيدين عن مستمسكات أو تبديل محاصصة، أو ركم مواقف لصالح الطائفة، تحقيقاً لتوجه سياسيّ معين، أو سعياً إلى كسر حواجز المشاركة في السلطة. ولكن أمر الصيغة، بعد التوافق عليها، بات أكثر فعلاً في جمهور الشيعة، بعد احتكاكهم بما لا يحصى من الأحداث والتوازنات الداخليّة، وبأعداد تحصى من الطوائف المتجاورة معهم دائمًا، والمتحاورة معهم أحيانًا. من هنا دافع

التفتيش في المساحة الشيعيّة عن تأثير الصيغة ومفاعيلها، بين عشايا استقلال ١٩٤٣ وأحداث ١٩٧٥.

لكن ما سأتوقف عنده، في حديثي عن أهل الصيغة في الشيعة، متجاوزاً الكثير من منغصات الصيغة في الواقع اللبنانيّ، هو بعض إحداثيات في المجتمع الشيعيّ كان للصيغة فيها دور يصعب عدم الاعتداد به وتقديره.

ولا أبالغ في القول أنّ الصيغة كانت تؤمن، وإن على ضيق، منافذ ومسالك، لقوى صاعدة في الجنوب، إمكانيّة أن تأخذ مكانها في التمثيل السياسيّ، لو لم تتدخّل السلطة السياسيّة لسدّ هذه المنافذ والمسالك، وتعيد تفشيل مرشحيّ هذه القوى وترسيبهم، كنجاح علي الخليل على قاعدة انتمائه البعثيّ القوميّ، أو كما حصل مع النائب حبيب صادق المُرسَّب تكرارًا على قاعدة قربته من الشيوعيّة واليسار، عامي ١٩٦٨ و١٩٧٢.

أما في الحياة الحزبيّة، فقد ظلّ الشيعة بعيدين عن امتلاك حزبهم الخاص. شأن الكتائب والنجادة في نظر المسيحيّين والسنّة. فالأحزاب المنشأة من أواسط الأربعينات الطلائع (لرشيد بيضون) والنهضة (لأحمد الأسعد)، والشباب العربيّ (لعادل عسيران)، لم تعمر طويلاً، رغم محاكاتها الكتائب والنجادة في تأسيس الفروع في المناطق اللبنانيّة، وفي تأسيس فرق الكشافة والحرس والفرق الرياضيّة وفصيلة الاسعاف.

كانت قاعدة هذه الأحزاب شيعيّة بامتياز. ولكنّها كانت، في آنٍ معًا، قاعدة – منصّة لإطلاق شعارات لبنانيّة، هي جديدة في الأدبيات السياسيّة الشيعيّة. كشعار: إنهاض شعب، بناء وطن، توحيد أمة لحزب الشباب العربي. أو شعار الأرزة لحزب النهضة، صورة مفروزة من دون أي كلام آخر مفسّر. أو كما استهدى حزب الطلائع في شعاره، فذيّل الزر الأخضر الذي يتوسّطه سيف ذو الفقار، سيف الإمام علي، بكلمات: حياة، حريّة، مساواة.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن تأسيس هذه الأحزاب كان لضرورات الصراعات داخل الهيئة الشيعيّة، ونتيجة لتقلّب هذه الزعامات في بورصة العلاقات اللبنانيّة. فهذا هو هنري فرعون يموّل حزب النهضة لأحمد الأسعد بخمسة آلاف ليرة، لأن الحزب المخاصم، حزب الطلائع كان من حلفاء رياض الصلح.

ولا ينتقص من هذه التجربة الحزبيّة، ما يراه البعض فيها من مساخر السياسة وانحرافاتها، كأن ينخرط الآلاف في حزب النهضة في اليوم الأول من فتح باب "الإنتساب" إليه (قيل ٢٥ ألفًا من الأعضاء). أو أن يرى أخصام هذا الحزب في "عقفة" طربوش زعيمه، "عقفة زعرنة"، كما يتردّد في الحداء العامليّ المشهور. أو أن يرى العامليّون، بعدما ارتدوا كسوة السياسة اللبنانيّة وتوازناتها، في فوز الدستوريّين عام ١٩٤٧، "ركوباً" لبشارة الخوري على إميل إده، كما نوّه بذلك هتافهم الشهير: "هدّي يا حماري هدّي، وبشارة ركب إده". ولا نظن أن شعارات اليوم، وكسوتها اللبنانيّة لدى جميع طوائف البلد، وعلى تزارك المناسبات الدائرة، توصل إلى مواقف فيها من "الرفعة" أكثر من ذلك. وهي بالتأكيد لن ترتقي في جانب الكياسة والمخرقة و"المرتقة" إلى مستوى إمساك أحمد الأسعد رأس الدبكة، قاطراً مع أنصاره، طالباً منهم طرق الأرض وخبطها، على إيقاع "عالندا الندا الندا"، بعدما بلغه أن هناك من يخوض الإنتخابات في الجنوب، مرشحاً عن حزب النداء القوميّ.

التحُول الأساسيّ في الحياة الحزبيّة الشيعيّة، كان في مرحلة ما بعد الصيغة، التي شهدت نزوحًا شيعيًا في اتجاه العاصمة وضواحيها. وقد غدا هذا النزوح دفقاً، بعد سقوط فلسطين، واقفال أبواب العمل في وجه الجنوبيّين في مدنها. وهكذا صارت الطائفة الشيعيّة مدينيّة بما يتعدى نصفها إلى ثلثيها، وباتت تستجيب هيئة العلاقات التي تبثها المدينة

واختلاطاتها المتعدّدة، من قيمٍ ومحاواتٍ إجتماعيّة وإقتصاديّة، ما هم صامتة أو ناطقة. وقد أفسح الإنتساب إلى المدينة في المجال، أمام الشيعة، لصيغة تلاقٍ، أكثر شمولاً وتطاولاً، مع غير متحدات لبنانيّة في الإقامة والعشرة والمدرسة والأسواق والمنتديات الثقافيّة والرياضيّة، وفي النقابات والمهرجانات والحفلات وفي ميادين واسعة من قطاعات الإنتاج. وهكذا راح الجنوبيّون في سكنهم الجديد يتقرّبون من مواطنة لبنانيّة جامعة، وقد يكون ذلك للمرّة الأولى من وجودهم في الدولة اللبنانيّة، فصاروا بالتالي طرفًا في المغالبة الإجتماعيّة، التي كان يغذّيها تفاوت العلاقات الإجتماعيّة المدينيّة، بين يسر الميسورين وحرمان الوافدين المغلوبين.

لقد ظلّ منبر الشيعة السياسيّ يتراوح بين الأحزاب اللبنانيّة، من أقصى يسارها حتى أقصى اليمين منها، أي من الحركة الشعبية مع علي شعيب، حتى حزب الوطنيين الأحرار ونائب رئيسه كاظم الخليل. المنبر السياسيّ الشيعيّ الذاتيّ الأوّل، جاء مع الإمام السيّد موسى الصدر، ولكنّه كان مع الإمام، منبرًا شيعيًا لبنانيًا إصلاحيًا تجديديًا مضبوط المدى والطموحات.

في الجانب الدينيّ

لقد أمكن لعلماء الشيعة في لبنان، أن داولوا الأيدولوجيات الوطنيّة والقوميّة والأمميّة وتداولوها. وداولوا كذلك أوجهًا من نشاط الفكر الانسانيّ، وأوجهًا من القضايا السياسيّة والإجتماعيّة المعيوشة وتداولوها، على امتداد ما بعد الأربعينات، في لبنان وفي مجمل المنطقة العربيّة. وقد أمكنتهم مصادر المعرفة المتنوّعة، من الإطلالة على جوانب معرفيّة

متعدّدة. فكانت لديهم تأثراتهم الواضحة. ولعلّ نظرة سريعة في نتاج بعضهم، ترينا ما أضافوه إلى الفكر والفقه الشيعيين:

يطلّ الشيخ محمد جواد مغنية باكرًا من أربعينات القرن العشرين. وقد تصدّى للكثير من القضايا، بدءًا بالفقه وانتهاءً بالتاريخ مرورًا بالفلسفة وعلم الكلام والتصوّف والفكر العام. وقد شكّل حضوره الدائم، عنصر حيويّة في مرحلة كثر فيها النقد واتّسع. وما يلفت في أبحاثه، لا سيّما في كتابه "فقه الإمام جعفر الصادق"، هو الجرأة في الخروج على السائد في بعض الآراء الفقهيّة. فهو لم يرتض الجمود على حرفيّة النص، فقد أدرجه في سياقه التاريخيّ مخترقًا جدار النص اللفظيّ إلى لبّه ومدلولاته في الراهن. وهو أمر جديد لا يأخذ كثيرًا تحليلات سابقيه ورؤاهم بكثير من الإعتبار والموافقة. فعلى سبيل المثال، أخرج الشيخ مغنية "القياس"، الذي حرّم الشيعة العمل به من دائرة الحرم العامة، وأبقا تحريماً في التكاليف العباديّة. أما في دائرة المعاملات، فالقياس ممكن وأكيد. ففي إمكان المرء بالتالي، أن يتأمّل في علل المعاملات وملاكاتها، للوقوف على الأسباب والدواعي[٢]. وهنا يقترب الشيخ مغنية من مذاهب إسلاميّة أخرى، تلك التي تحرم القياس في العبادات من دون المعاملات.

أما الأنموذج الثاني، فهو الشيخ العلامة محمد مهدي شمس الدين. ولنترك كتابه الأخير الوصايا جانبًا. وهو كما أرى الوثيقة الصيغويّة اللبنانيّة الشيعيّة الأهم في تاريخ لبنان المعاصر.

تتلخّص أهمّ مساهمات الشيخ "الصيغويّة"، بمعنى الإستجابة لمتطلبات التلاقي اللبنانيّ، في اعتماد منهج الاجتهاد في الدين بدلاً من الإجتهاد في المذهب[٣]. بمعنى ضرورة انفتاح المجتهد، على مصادر البحث الفقهيّ والأصوليّ والكلاميّ المعتمدة لدى جميع الفرق الإسلاميّة، عوضاً عن حصر النظر في المصنفات والمراجع الشيعيّة الخاصة.

تقود نظرة الشيخ هذه لواقع الشيعة وعلاقتهم بالمحيط، وعلاقتهم داخل الكيانات السياسيّة القائمة، وعلاقتهم داخل المتحدات اللبنانيّة، إلى ضرورة رفع حالة التجافي والحذر في علاقة المسلمين الشيعة بالآخر، مطلق آخر. وهذه الرؤية التي قدّمها الشيخ في أكثر من مناسبة، ساهمت وتساهم اليوم دخول أتباع المذهب الجعفريّ في الحياة السياسيّة، ومن موقع العمل على التعايش والتفاعل مع الوحدات الدينيّة والطائفيّة الأخرى.

أما العلاقة بين هذه الوحدات جميعًا، فهي كما يرى الشيخ في اجتهاده في الفقه العمليّ، محكومة بالديمقراطيّة كآلية تكفل حسم التعارضات والتباينات في المواقف.

– النموذج الثالث للتلاقي مع صيغة التعايش، يأتينا من السيّد محمد حسين فضل الله. وكتابه "الحوار في القرآن" من المؤلفات المبكرة عنده. وقد قادته آراؤه في هذا الميدان، إلى مخالفة الكثير من المشهور في سوق المفاهيم السائدة. فقد خرج السيد بمقولة "أصالة طهارة الإنسان"، وهي مقولة تؤكد على التسليم بعدم نقصان أحد من الناس. وهذا يعني ضرورة امتلاك حسن الاستماع إلى الآخر، أي آخر، وقبول ملاحظاته، فيما كان السائد في صراع الأيدولوجيات والمذاهب، هو التسليم المسبق بمقولات المذاهب والأديان، والدفاع الإبتدائيّ عن الآراء الخاصة مهما كان المنطق المقابل.

الصيغة: رافقتها السلامة

أدخلت "الصيغة" الشيعة، في حوارات مع ذاتهم وفي مذهبهم. وأدخلت "الصيغة" الحوار نموذجاً في التقارب وفي إزالة أسوار وموانع غالباً ما كانت تقود إلى صدامات وتأزّمات. واذا اسقطنا من حسابنا بعض الصدامات المتناثرة في معارك إنتخابية متباعدة، فإن سياقاً من قبول الآخر والاعتراف بموافقه، وإن مأزومة محرورة، يَسلك مجموعة النشاطات السياسيّة والفكريّة التي شبكت الحياة الجنوبيّة.

والشيعة، المسلمون المنسيّون، في الصيغة اللبنانيّة، انغمسوا في علاقاتهم اللبنانيّة، انغماساً أعمق وأوسع مما يتوهمه كثيرون راهناً. فما أن أطلّت سنوات الأربعينات حتى تسارعت خطاهم في الاتجاه اللبنانيّ.

كان الاتجاه اللبنانيّ، يعني انفتاحاً على خيارات واسعة في السياسة، وانفتاحاً على آفاق تفكير جديدة أكثر سعة ورحابة. إن فكرة الإندماج، بمدلولها السياسيّ، ساعدت في تغيير أصل النظرة إلى الكيانات السياسيّة القائمة، وإلى العمليّة التمثيليّة وتداول السلطة. فكان بالتالي الدخول في فكرة المواطنيّة، التي كانت إلى وقت قريب، أجنبيّة عن القاموس السياسيّ الشيعيّ، الفقير أصلاً.

واليوم، تجمع الأقلام على غمط الصيغة اللبنانيّة أي حق أو ايجابيّة، وتجمع على الشك المتواصل في قدرتها أفقاً وطنياً منطلقاً لقاعدة وطنيّة واثقة. مع أن الأزمة في لبنان، تبدو غالباً أزمة ميثاق وهويّة، أكثر منها أزمة صيغة. فأزمة الصيغة تقبل المساومة، لا بل إن المساومة شرط وجودها. ولا تستعيب السياسة توزّع الحصص والأنصبة، لا بل أن هذا التوزع هو أحد شروطها الأساسيّة.

تندرج كلّ الأزمات السياسيّة لدى الهيئات السياسيّة في لبنان في

جراب الصيغة، وبذلك تتطهّر هذه الأحزاب والقيادات والهيئات من مآزمها ومن مآزم سياساتها، وقد باتت الإسقاطات والاتهامات الدائمة للصيغة، من تقنيات التمويه السياسيّ اللبنانيّ.

ولكن الصيغة، هي أكثر من "معادلة لحظة"، أو بالأصح "موقف لحظة"، تخصّ به الطوائف زبائنها بالسماح لهم بالوقوف أمام "صيدلياتها" الطائفيّة. إنها نسغ عملية التواصل الذي يغذي التوازن اللبنانيّ الدقيق ويطوّره و"يشحّمه" في آن معًا.

واللافت أن الصيغة اللبنانيّة، الملعونة بطوائفيتها، كانت في وجهها الدينيّ، أكثر قرباً من فهم صورة المعاناة الشيعيّة في مواجهة الحرمان والعدوان الإسرائيليّ، وقد حازت حركة المحرومين شرعيّة وحتى انتساباً واجتماعات ومواعيد دائمة من القيادات الدينيّة اللبنانيّة. من المطران خريش، البطريرك لاحقاً. ومن المطران، اللبنانيّ دائماً، جورج خضر، ومن الشيخ حليم تقي الدين والشيخ حسن خالد شهيدي الصيغة اللبنانيّة. وهي حالة لم تستطع أن تتدبّر مثلها جبهة سياسيّة جنوبيّة، "جبهة المحافظة على الجنوب"، فاستمرت يومها تسلية سياسيّين راسبين في امتحاناتهم الانتخابيّ عام ١٩٧٢.

وحين يسترجع المؤرخون اليوم، صورة المواقف الشيعيّة ما بعد ١٩٢٠، ويظهرونها وحدويّة عروبيّة خالصة، لا تأخذها شبهة في قلق أو موقف تردد، أو في ظرفٍ مساعدٍ أو ضاغط، أو في توازن ما، داخل المجتمع الشيعيّ أو في جواره، حين يسترجع المؤرخون الشيعة تاريخهم كذلك، يسقطون من حساباتهم ما في اعتبارات السياسة اليوم، من موازين ومحكات تدفع بالحدث، أو تخفف من اندفاعته. وهكذا تروح صورة الموقف الشيعيّ، تبدو مؤبدة دوماً في صراط مستقيم من الثورة على الظلم، والإقامة في نصاب المواقف الحقّة في ذاتها والصادقة في ذاتها.

إن استواء تاريخ الشيعة اللبنانيّين وتركيز وجوده، لا يتم بأن "نسوّي" للشيعة تاريخاً، على شاكلة ما نريده متخيّلاً باراً ومقدّساً. لا سيما أنّ تاريخ جبل عامل / جنوب لبنان، ومع الأحداث الدائرة، بُعيد منتصف القرن الماضي، يبدو كأنّه ينفرد عن سائر الإجتماع اللبنانيّ، ولا أبالغ الإجتماع العربيّ، "بتأريخيّة" مستدامة، لأنّه في مركز القلب من القضايا اللبنانيّة الداخليّة، ومن قضايا المنطقة، وفي تعالق ما بينهما.

أمّا وقد صارت الطائفيّة غلافاً لكلّ الأسماء والعائلات والأحياء، وبات من المتعذّر أن نقع على أحد منها من دون أن نحطّ حطاطنا في معرفة نسبته الطائفيّة. فإننا اليوم أمام حطام الصيغة وأمام حطام الميثاق. ولكنّ الخوف الأكبر أن تكون هذه الأزمة قد أفرغت طموحاتنا حتى من حطام التحاور والصياغة.

يقول جبران: "الحكومة اتفاق بيني وبينك وأنا وأنت في الغالب على ضلال."

الحواشي

١ - عبّاس بيضون، رواد من جبل عامل السيّد هاشم الأمين. في: السفير٢٠/١١/١٩٨٤.

٢ - محمد جواد مغنيّة: فقه الإمام جعفر الصادق. عرض واستدلال. دار التيّار الجديد. ط ٥. بيروت ١٩٤٨. ص ٧٦ - ٧٧.

٣ - محمد مهدي شمس الدين: الإجتهاد والتقليد. المؤسّسة الدوليّة. ط ١. بيروت. ص ١٤٢ - ١٤٣.

التوجُّهات التاريخيّة للموارنة وصولاً إلى لبنان الكبير

د. جورج شرف[1]

تتطلّب دراسة مطلبيّة سياسيّة ما، في سياق تاريخيّ / سياسيّ محدّد، الأخذ في الاعتبار المعطيات التالية:

١. على الصعيد المنهجيّ:

– تبيان الترابط الجدليّ بين جماعة معيّنة والمطلبيّة السياسيّة التي تحملها، لجهة وجود روابط سببيّة بين العنصرين يُؤسّس لمشروعيّة المطلبيّة السياسيّة من خلال معطيين: إظهار أهليّة الجماعة المعنيّة وأحقّيتها لطرح هذه المطلبيّة، من جهة أولى؛ إرتباط هذه المطلبيّة بوجدان الجماعة وانسيابها على خطّ واقعها التاريخيّ وتعبيرها عن تطلّعاتها المستقبليّة، من جهة ثانية.

– تبيان الفعالية العملانيّة لهذه المطلبيّة لجهة إمكان تحقيقها وقابليتها في أرض الواقع. فلا تقوم مطلبيّة سياسيّة من عدم، ولا تنفصل عن الظروف المهيّئة لها في سياق الحركة التاريخيّة. كما لا يمكن الفصل بين القوى الفاعلة في الأحداث وموازين القوى القائمة في ما بينها،

١- أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعة اللبنانيّة.

وانعكاس كلّ ذلك على الإمكانات الفعليّة للجماعة، والأدوات التي تتصرّف بها وقدرتها على التأثير... وما ينتج من كلّ ذلك من تحديد للأحجام والتأثيرات المتبادلة، التحالفات والتحالفات المضادة...

٢. على الصعيد العملي:

ولجهة الطروحات المطالبة بإقامة لبنان الكبير – والتي دافع عنها الموارنة في شكل أساسيّ – تجدر الإشارة إلى المعطيات التالية:

– المطالبة بإنشاء لبنان الكبير تمّت في ظلّ متغيّرين أساسيّين:

الأول، إنقلاب جذريّ – على الصعيدين الدوليّ والإقليميّ – في موازين القوى في المشرق العربيّ، غابت معه سيادات ودول، وبرزت قوى فاعلة دوليّة ومخطّطات لخريطة سياسيّة جديدة للمنطقة؛

الثاني، بروز مبدأ الشعوب في تقرير مصيرها كإحدى الركائز الأساسيّة في بناء النظام الإقليميّ الجديد، مما دفع إلى الواجهة مجموعة "مطلبيات قوميّة" متزاحمة أمام مؤتمر الصلح، وطامحة إلى تحويل "الجماعات ذات الشعور القوميّ" كيانات سياسيّة ملائمة (اللبنانيّون، العرب، الأكراد، الأرمن...).

– ترتكز مطلبيّة لبنان الكبير إلى مبدأ "الكيانيّة السياديّة"، أي تطلّع جماعة محدّدة – الموارنة – إلى تجسيد وجودها التاريخيّ (بخصوصياته ومميّزاته ومساره عبر الزمن) في كيان سياسيّ مستقل. وفي هذا السياق، شكّلت هذه الجماعة رأس حربة في صياغة هذه المطلبيّة والدفاع عنها والعمل لتحقيقها.

إلا أنّ هذه المطلبيّة – في محتواها الجغرافيّ والسياسيّ – واجهت مطلبيات معاكسة ذات طابع إحتوائيّ يؤدّي إلى تذويب "الكيانيّة السياديّة" في أطر كيانات أوسع. وبالتالي، تحقّق لبنان الكبير في ظلّ "تجاذب مطلبيات وكيانيات" أفضت إلى التجسيد العملانيّ للمطلبيّة السياديّة التي قال بها الموارنة، من دون أن يلغي ذلك تأثير المطلبيات المقابلة وفعاليتها، وهي التي عبّرت عنها أساساً التطلّعات الأيديولوجيّة / الكيانيّة للمسلمين المضمومين إلى لبنان الكبير.

تضعنا الطروحات السابقة أمام مجموعة تساؤلات:

– هل يمكن الحديث عن مشروعيّة متساوية لتعدّدية مطلبيات، حتى لو تداخلت مجالاتها الجغرافيّة، وتضاربت محتوياتها السياسيّة وهدفياتها المستقبليّة؟ هذا التساؤل يستدعي ربط هذه المطلبيات بالجماعات القائلة بها، وبالتالي ضرورة تحديد معايير أهلية هذه الجماعات وأحقّيتها في طرح مطالب والدفاع عن حقوق.

– هل التحقّق العملانيّ لمطلبية إحدى الجماعات المتزاحمة يلغي مشروعيّة المطلبيات غير المتحقّقة؟ إن عدم الحصول على الحقوق لا يلغي شرعيّة هذه الحقوق. من ناحية ثانية، إن معيار مشروعيّة مطلبيّة ما ليس في تحقّقها أو عدمه، وهو أمر يرتبط بمعطيات وظروف عرضية متحوّلة (موازين القوى، ملاءمة المطلبيّة مع مصالح القوى الفاعلة...). أساس هذه المشروعيّة هو في ارتباط المطلبيّة بوجدان الجماعة وتاريخها وحاضرها ومستقبلها، ما يجعل منها ثابتًا كيانيًا وسلوكيًا في حركتها (وليس أدلّ على ذلك من استمرار بعض المطلبيات غير المتحقّقة منذ الحرب العالميّة الأولى، وعلى الأخص الكرديّة والأرمنيّة منها، حتى يومنا هذا).

– من زاوية حقّ تقرير المصير، يمكن الحديث عن مشروعيّة جميع

المطلبيات المطروحة على مؤتمر الصلح، ومنها تلك العاملة للبنان الكبير أو الرافضة له، مما يعني أن هذا اللبنان نشأ في دوامة أزمة مشروعيّات كان لا بدّ من أن تنعكس على وجوده وأفقه المستقبلي.

– هل تقوم المطلبيّة المارونيّة على سند شرعيّ؟ بمعنى آخر، هل تتمتّع الجماعة المارونيّة بالأهليّة الضروريّة للمطالبة بحقّ تقرير المصير؟ الإجابة على هذا السؤال تستدعي تساؤلاً آخر، هل يشكّل الموارنة "جماعة تاريخيّة" بالمعنى الموضوعيّ للكلمة؟

إنطلاقًا من هذه التساؤلات، تهدف هذه الدراسة إلى أمرين:

١– **على الصعيد النظريّ المنهجيّ**، محاولة الإحاطة بمفهوم "الجماعة التاريخيّة" في أسسه ومعاييره، الذي ينبثق منه مفهوم " الجماعة الشرعيّة"، أي تلك التي تتمتّع بالأهليّة للمطالبة بحقّ تقرير المصير بحسب مفهومنا المعاصر؛ لننفد من ذلك إلى موضوع "تنازع المشروعيّات" أو الإشكاليّة النزاعيّة التي طبعت علاقات الجماعات عبر التاريخ.

٢– **على الصعيد العمليّ**، تتمحور هذه الدراسة حول تأكيد الجماعة المارونيّة اعتبارها "جماعة تاريخيّة شرعيّة" لها الحقّ بتقرير المصير. وبالتالي تفكيك أسس مطلبيّة "الكيانيّة السياديّة" إنطلاقًا من البرهنة على أن هذه المطلبيّة ليست وليدة اللحظة، بل إنّها – في جوهرها ومنطقها – تشكّل نقطة الوصول في سياق تاريخيّ متدرّج ثبّت الموارنة جماعة تاريخيّة، وبلور تدريجيًا أسس مشروع سياسيّ متكامل وصل إلى خواتيمه مع لبنان الكبير.

هذه الدراسة، وإن اقتصرت على الجماعة المارونيّة، إلا إنّنا نعتبر أن منطق "الجماعة التاريخيّة" وما يستتبعه من نتائج، ينسحبان في شكل

خاص على الجماعة الدرزيّة (في السياق التاريخيّ لجبل لبنان)، والجماعة الإسلاميّة (في سياق لبنان الكبير)، مما يستدعي دراسات مكمّلة للإحاطة بِـ "أزمة المشروعيّات" التي رافقت لبنان الكبير نتيجة تضارب مطلبيات "الجماعات التاريخيّة" التي تكوّن منها وتطلعاتها، للخروج منها إلى التفتيش عن آليات لمعالجتها في "صِيَغ تآلفية" شكّل ميثاق ١٩٤٣ نقطة الإنطلاق فيها، والتي تحوّل لبنان الكبير معها من مشروع ارتبط بالرؤية المارونيّة على المدى القصير، إلى مشروع مختلط له سمة مسيحيّة / إسلامية، على المدى الطويل.

١. تحديد الأُطُر المنهجية للدراسة

١.١. التكوّن الموضوعي للجماعات التاريخية والإشكالية النزاعية

١.١.١. تكوّن الجماعات

١– إن تلاقي جماعة من البشر في أُطُر منظّمة وثابتة هو أمر حتمي في سياق تطوّر تاريخ الإنسانيّة. ويتجلّى هذا الأمر، في الفترة المعاصرة، في المجتمع إطاراً إحتوائياً للفرد وإطاراً بنيوياً للجماعة، أعطى استقراراً للعلاقات في حيّز مكانيّ محدّد وعلى قاعدة المساواة والسلام الإجتماعيّ؛ ويتجلّى كذلك، وفي سياق مكمّل، في الدولة تنظيماً سياسياً للرابط المجتمعيّ، وفي القانون مجموعة القواعد الناظمة والضابطة لهذه العلاقات، بما يضمن استمرارها في المدى التاريخيّ الطويل.

فالجماعات البشريّة ليست تصوّرًا نفتش عنه في الأيديولوجيا أو الدين، بهدف تجسيده لاحقًا في الواقع وفق آلية محدّدة مسبقاً وقياساً

بنموذج نظري قائم سلفاً. النظرة التاريخيّة الموضوعيّة تسمح للباحث بالقول إنّ كلّ الجماعات هي "مجتمعات تاريخيّة"، أي إنها النتاج الدائم التجدّد لديناميّة وجودها في التاريخ، والمبنيّة على ركيزتين تثبّتان شرعيّتها التاريخيّة:

– الأولى، الأصالة البنيويّة، أي مجموعة المكوّنات التأسيسيّة أو الثوابت البنيويّة التي تضفي على الجماعة خصوصيّتها وتمايزها. فجدليّة الإنسان / الأرض تؤسّس لوعي تاريخيّ / جغرافيّ يركّز الجماعة في حيّز جغرافيّ تُسبغ عليه من هويّتها وروحيّتها، مما يجعل منه في وجدانها حقًّا ومُلكيّة حصريّة تبرّر تفرّدها بتنظيمه وإدارته... وجدليّة الإنسان / الإنسان تؤسّس لوعيٍ تاريخيّ – مجتمعيّ ينظّم الجماعة ويضبطها على قاعدتين: تأطير علاقة الفرد / الفرد في "مدوّنة سلوكيّة – فكريّة" (قيم، معتقدات، عادات، طقوس، شعائر...) تشكّل الإطار المرجعيّ لما يجوز وما لا يجوز؛ رسم "إطار تعريفيّ – إنتمائي" لهويّة الجماعة يستمدّ منه الفرد هويّته ويتشارك مع الآخرين في وحدة المنطلقات والمسار والهدفيّات وغائيّات الوجود.

– الثانية، ذاتية التطوّر، أي المتحوّلات الوظيفيّة على ثابت المكوّنات التأسيسيّة، بما يتيح للجماعة التفاعل في الزمن التاريخيّ، ويبلور قابليتها وقدرتها على الاستمرار من خلال عناصرها الذاتيّة، ويشكّل اختبارًا لمناعتها وصلابتها في ذاتيتها، ومدى قدرتها على التكيّف مع "الآخر".

٢– إستنادًا إلى هذه المنطلقات، يمكن القول إنّ كلّ الجماعات متكافئة في معطيات الوجود لجهة المساواة في الأصالة، ولكن من دون أن تتطابق أو تندمج أو تتآلف في جذورها الفكريّة وبنياتها التأسيسيّة. ما يساعد على

استنتاج أنّ النماذج التاريخيّة تتعدّد بتعدُّد الجماعات المتكوّنة عبر التاريخ وتنوُّعها، وهي التي تطبع حاضر البشريّة بطابع نوعيّ تعدّدي.

من هنا، المعيار الموضوعيّ الأساسيّ لتصنيف الجماعات – وهو تصنيف قام في فترة لاحقة مع بدء التداخل بين الجماعات – هو الحجم العددي: فالأكثريّة جماعة عددها أكبر قياساً بالأقليّة ذات العدد الأقل. على أنّ هذا التصنيف لا يستتبع موضوعيّاً أيّ تراتبيّة أو أفضليات بين الجماعات. فالتفوّق العددي لا يفترض أبداً تفوّقاً دينيًّا أو ثقافيًّا أو حضاريًّا... ولا يبرّر حقًّا شرعيًّا في الإمرة على الأقليّة؛ والدونيّة العدديّة لا تُلازمها دونيّة دينيّة أو ثقافيّة تفترض حتميّة الخضوع للأكثريّة.

وبالتالي، كلّ الجماعات – أكثريّة كانت أم أقليّة – تتمتّع بالتساوي بـ "رزمة" حقوق تاريخيّة أصليّة وأصيلة، غير قابلة مبدئيًّا للتنازل عنها أو الإنتقاص منها أو التعدّي عليها: حقّ الوجود في مجال جغرافيّ خاص، وهو حقّ تأسيسي أوّلي، إذ لا يمكن تصوّر قيام جماعة في "فراغ مجالي"؛ الحقّ في الخصوصيّة – أي حقّ الإختلاف والتمايز في التعبير المعاصر – الثقافيّة والبنيويّة والوظيفيّة؛ حقّ تقرير المصير – أي السيادة بمفهوم اليوم – بما يعطي الجماعة التحكّم بحاضرها ومستقبلها وفق إرادتها، على أساس أنّ قدرتها على الاستمرار في المدى الطويل أعطتها قابليّة للحياة، كما أنّ قدرتها على الحفاظ على خصوصيّتها في الماضي، تبرّر إرادتها وقدرتها على الحفاظ على ذاتيّتها في المستقبل.

١.١.٢. الإشكاليّة النزاعيّة

١– ديناميّة الجماعات في التاريخ (النموّ الديموغرافيّ، إتّساع الحاجات والمتطلبات...)، وما ارتبط بها من التمدّد الضروريّ في المجال الجغرافيّ (الغزو والتوسّع، الهجرات...)، نقلت الجماعات من عزلتها الأوليّة

إلى الوجود وجهاً لوجه في حيّز مكانيّ واحد تدّعي كلّ منها حقًّا مفترضاً عليه، مما يعطيه تلقائيًا هويّة تعدّديّة الطابع بحكم الأمر الواقع؛ كما أنّ وجود أنظمة مجتمعيّة مختلفة في هذا الحيّز يضفي عليه واقعاً بنيويًا تعدّديّ الطابع.

إنّ تحوّل الوجود تلاقياً إيجابياً بين الجماعات (الإعتراف المتبادل، التعاون والتفاعل..)، أو احتكاكاً سلبياً (تنكّر للآخر ولحقوقه، المواجهة العنيفة معه...) يرتبط بأمرين على الأقل:

– فالوجود في وجه "الآخر" يدفع الجماعة تلقائيًا إلى التمسّك أكثر بخصوصيّتها. ومن هنا، إنّ احترام كلّ جماعة خصوصيّة الجماعات الأخرى – أو التعدّي عليها – يشكّل مؤشّراً معياريًا للطابع المستقبليّ – التعاونيّ أو النزاعيّ – لهذا الوجود.

– إنّ الوجود في وجهه "الآخر"، وإن لم يكن عملاً إراديًا في الأساس، إلاّ إنّه يفرض على "الأنا" ردّة فعل، أي ضرورة التكيّف – سلباً أو إيجاباً – مع هذا الوجود. إنّ نوعيّة التعاطي مع "الآخر" وطريقته هما عمل إراديّ يرتبط بالبنيّة الثقافيّة لـ "لأنا"، وخصوصاً لجهة النظرة الفلسفيّة إلى "الآخر" وما يرتبط بها من انعكاسات بنيويّة ووظيفيّة، مجتمعيًا وسياسيًا.

٢– الإشكاليّة النزاعيّة ليست ملازمة للتكوّن والنموّ التاريخيّ الموضوعيّ للجماعات. فجذورها تكمن في التفاوت بين ما تفرضه خلاصات الموضوعيّة التاريخيّة (الأصالة الثقافيّة، الحقوق التاريخيّة، النسبية والتنوّع...)، وما تفترضه من ترتيبات لقبول الآخر والتعامل معه من جهة؛ وبين التجربة التاريخيّة للشعوب عموماً، التي تقصُر هذه الحقوق على "الأنا" من دون "الآخر"، وما ينتج من ذلك من تنازع الوجود والبقاء، من جهة أخرى.

في أساس هذه الإشكاليّة معطى ثقافيّ (دينيّ، قوميّ، لغويّ، عرقيّ...) تبلوره أكثرية عدديّة أي "أيديولوجيا الإقصاء / الإستبعاد" النافية لمبدأ "الغيرية"، والتي ترتكز في جوهرها إلى فكرة "التفوّق النوعي" للجماعة الأيديولوجيّة "كنخبة متفوّقة". وتشكّل هذه الأيديولوجيا محرّكاً سلوكيّاً للجماعة / الأكثريّة في نظرتها إلى ذاتها، ومبرّراً سلوكيًّا لتعاملها مع "الآخر"، في مستويات ثلاثة على الأقل:

– التملّك الاحتكاريّ للمجال الجغرافيّ الموجودة عليه، كحقّ حصري لها، يستبعد شرعيّة وجود أي جماعة أخرى، مما يؤدّي إلى فكِّ الارتباط بين الجماعة الأقلوية وأرضها التاريخيّة، ويمسّ الشرط الحيويّ لوجودها (التطهير العرقيّ، التهجير، التبادل السكانيّ...).

– بنية مجتمعية تحصر المساواة، كمبدأ وظيفيّ، بين أفراد الجماعة / الأكثريّة، مستبعدة تلقائيًّا فكرة التعدّديّة البنيويّة، ومؤسِّسة لمجتمع آحادي البنية. وهذا الأمر يؤدّي إلى التعرّض للحقّ التاريخيّ للأقليّة في خصوصيّتها، ويضعها أمام احتمالات مقلقة: كبح ديناميّتها الداخليّة (العزل، الوضعيّة الدونيّة التضييقيّة...) في إطار "مجتمع تراتبي"؛ طمس هويّتها الثقافيّة (التراث، اللغة، الآداب، الدين...)؛ طمس بنيتها المجتمعيّة (الدمج القسري، التذويب، الإستيعاب...).

– بنية سلطويّة أحاديّة، حصريّة ومركزيّة، هي المكمّل السياسيّ للأحاديّة الثقافيّة والمجتمعيّة، تفترض ممارسة الجماعة / الأكثريّة لسلطة لا تقاسم فيها ولا شراكة. وهذا يعرّض للخطر حقّ الأقليّة في تقرير مصيرها: فمستقبلها رهن إرادة الأكثريّة، مما يجعله هشًّا وغير مستقر؛ والإستحالة الإيديولوجيّة والعمليّة لإشراكها في السلطة تجعل من هذا الحق، في نظر الأكثريّة، إدّعاء لا أساس له.

من هنا، إنّ العلاقة النزاعيّة بين الأكثريّة والأقليّة تقوم على ميزان القوى الذي يشكّل المعطى العملانيّ الحاسم في رسم مستقبل الأقليّة. والتكامل بين "التفوّق النوعيّ" أيديولوجيًّا، و"التفوّق الكمّي" ديموغرافيًّا، سوف يدفع الأكثريّة إلى الترجمة العملانيّة لتطلّعاتها بما تعتبره حقّها المشروع بإقامة المجتمع والدولة الأيديولوجيّة. إنّ بدء تنفيذ هذه التطلّعات يشكّل نقطة إنطلاق لتحوّل الحال النزاعيّة من النفي النظريّ للآخر، إلى الاعتداء العمليّ عليه، مما يعني واقعًا ضرب الحقوق التاريخيّة للأقليّة.

وهذه الأخيرة ترى ذاتها أمام خيار المواجهة أو الزوال، فتلجأ إلى العنف والمقاومة لتأكيد حقوقها والدفاع عن وجودها. ويتلازم مع ذلك طرح مطلبيّة إعتراضيّة في وجه كلّ الهيكل الإيديولوجيّ / المجتمعيّ / السياسيّ للأكثريّة، تفترض أساسًا بالأكثريّة أن تعيد النظر في الطابع الاحتكاريّ لأيديولوجيّتها في اتجاه الإعتراف بالهويّة الخاصة للأقليّة، وإعادة بناء المجتمع على قاعدة التعدديّة، والسلطة على قاعدة الشراكة.

على هذا المستوى، يتحوّل التناقض النظري تناقضًا وجوديًّا عصيًّا على التسوية والحلول الوسط، وينحصر الصراع في معادلة قوى يحاول فيها الأقوى فرض "حقوقه" و"قانونه"، وتتحوّل معها "حقوق" الأضعف مطالب غير شرعيّة يقتضي معها الحفاظ على سلامة المجتمع والدولة. ومع هذا التحوّل، تدخل الأكثريّة والأقليّة حلقة عنف مفرغة ومتمادية – تستنزف الطاقات والإمكانات – بسبب الاستحالة الماديّة لتصفية "الآخر" والاستحالة النظرية لقبوله.

٢.١.التكوّن التاريخيّ لجبل لبنان

يشكّل لبنان التاريخيّ، من الناحية الجغرافيّة والبشريّة، كيانًا مغايراً لمحيطه، ليس بفعل الصدفة التاريخيّة، بل نتيجة حركة هادفة لجماعات تاريخيّة صقلت خصوصيّة الجبل على مرّ الزمن[١]. فالسياق التاريخيّ للتوطّن السكانيّ في الجبل وتطوّره المجتمعيّ / السياسيّ لم يقتصرا على جماعة واحدة بل تميّزا، وعلى فترات زمنيّة متتالية، بتدفّق جماعات إنسانيّة متنوّعة في أصولها، استوطنت تدريجيّاً مناطق منعزلة فيه وانعزلت بعضها عن بعض. ويمكن إدراك الجذور المؤسّسة لهذا التوطّن من خلال بعض المعطيات الأساسيّة:

١.٢.١. الجبل مرتكزًا جغرافيًا للأقليّات

تميّز جبل لبنان تاريخيًّا بأنّه الأرض / الملجأ ومجال الجذب والتقاطع لجماعات مختلفة قاسمها المشترك أنّها أقليات دينيّة معرّضة للاضطهاد[٢]. فالجبل في نظر هذه الأقليّات لم يكن موطىء قدم موقّتاً في انتظار استعادة أو تحرير مجال مغتصب أو محتل. فهجرة الجماعات من مواطنها الأصليّة كانت نهائيّة لا رجوع فيها، مما يعني أنّ الجبل كان موطنها الجديد والمستدام، والركيزة الماديّة لمرحلة تاريخيّة جديدة ومختلفة في وجودها. وهذا الاستقرار سوف يُكسب الجماعات، على المدى الطويل، حقّ ملكيّة وتصرّف لكلّ منها بالمجال الخاص بها، فطبعته بهويّتها الدينيّة ونظّمته وفق تصوّرها وإرادتها وعلى قياس حاجاتها، بحيث شكّل الجبل حاجة روحيّة وجدانيّة للجماعات، بما يعنيه من ضمانة ماديّة للوجود الحرّ والمطمئن.

٢.٢.١ وعي الجماعات لذاتياتها المتميّزة

لقد تبلور هذا الوعي قياسًا "الآخر – الأكثريّة" وبالمواجهة معه.

من ناحية أولى، تميّز الشرق الأدنى تاريخيًّا بنوع من "الكليانيّة الأيديولوجيّة" التيوقراطيّة الطابع، وبعصبيّة إقصائيّة أنتجت تمييزاً دونيًّا لـ"لآخر" المختلف على الصعيدين المجتمعيّ والسياسيّ، وسلوكيّة عدائيّة أصابت أسس وجوده، وفي شكل خاص حريّة معتقده الإيمانيّ.

في المقابل، شكّلت الجماعات المستوطنة للجبل، من حيث وضعيّتها في المحيط وعلاقتها معه، جماعات أقلويّة، ليس فقط لناحية حجمها الديموغرافيّ – المتواضع نسبيًّا – بل أيضًا لجهة تمايزها في أصولها الدينيّة (تعدّديّة المصادر الايمانيّة)، والثقافيّة (إختلاف النظرة إلى الله والإنسان والمجتمع والآخر والتاريخ الخ)، وما يرتبط بهما لجهة البنية المجتمعيّة والتنظيم الداخليّ والنظام السلطويّ والعادات والتقاليد والسلوكيات ونمط العيش[٣].

٣.٢.١. ديناميّة الهجرة

لقد أظهرت التجربة التاريخيّة لهذه الجماعات في مواطنها الأصليّة عدم إمكان العيش والتعايش مع المحيط على قاعدة التماين، كما أظهرت عدم القدرة المادية على المواجهة بسبب التفاوت الواضح في ميزان القوى، ما يجعل حريّتها وأمنها في وضع هشّ وغير مستقر.[٤]

إنّ إدراك الخصوصيّة وعدم القدرة على صيانتها، والتصميم الثابت على رفض الاندماج بالمحيط – أي التخلّي عن الخصوصيّة – أو الاستسلام له – أي القضاء على الوجود – سيدفعان بهذه الجماعات، وكلّ منها في إطار واقعها ومعطياتها التاريخيّة الخاصة، إلى صياغة مختلفة لأسس وجودها وأمنها، من خلال تخطّي الصعوبات والإرغامات المرتبطة

بدونيّتها العدديّة، فكان التفتيش عن مجال جغرافي آخر آمن.

في الواقع، تشكّل الهجرة، أي إنفصال الجماعات عن مواطنها الأصليّة واستيطان مجالات جديدة، خياراً تاريخيًّا مفصليًّا وفعل إرادة واعية، وإدراك لعدم التلاؤم بين خصوصيّة الجماعة وشروطها التاريخيّة، ورفض المحيط لهذه الشروط. وقد شكّلت الهجرة منطلقاً تأسيسيًّا لمسار تاريخيّ جديد أدّى بالجماعة إلى التحكّم النسبيّ بمصيرها، أي العيش الآمن وفق إرادتها، وفي مجال خاص بها، وعلى قاعدة معتقداتها الدينيّة ومكوّناتها البنيويّة. فإذا كان تشبّث الجماعة بخصوصيّتها المعتقديّة يؤكّد على انعتاقها الروحيّ من وطأة "الآخر" المهيمن، فإن الهجرة شكّلت عبوراً للمسافة الفاصلة بين الاضطهاد والإخضاع من جهة، والأمن والحريّة من جهة أخرى.

٤.٢.١. عزلة الأقليات عن بعضها بعضاً

إنّ التقاطع في الآليات الوظيفية لاستيطان الجبل بين الأقليات (الاضطهاد كدافع للهجرة، الهجرة كآلية استيطان، الحريّة كغاية وجود)، واكبه، في آن معاً، افتراق في المنطلقات الفكريّة المؤسِّسة لهذا الوجود، وكذلك في محتوى البنيّة المنظمة له، فتمايزت من بعضها بعضاً كطوائف دينية[٥].

فالتجاور الجغرافيّ كان في أساسه ناتج الإدراك الذاتيّ لدى كلٍّ من هذه الطوائف لأهميّة الجبل كركيزة في وجودها. وقد ترافق هذا التجاور مع غربة ثقافيّة في ما بينها:

– فشعور الانتماء والهويّة لدى الطائفة لم يكن يتوجّه إلى مجموعة أوسع، أو الولاء لسلطة قائمة، بل كان يتّصل بإدراكها الانتماء إلى فضاء

دينيّ / ثقافيّ بعيد جغرافيًّا عن المحيط الذي توجد فيه، وغريب عن الجماعة التي تجاورها، مما يعني أن التوطّن لم يقم على قاعدة الاندماج بمجتمع قائم ومنظّم، بل على قاعدة إنتاج تعدّدية مجتمعات وسلطات ذاتيّة في إطار ديناميّة نمو خاصة.

– ومن هنا، ركّزت كلّ طائفة أُطُر وجودها الثقافيّ والبنيويّ والوظيفيّ في معزل عن محيطها، وفي امتداد المحيط الدينيّ / الفكريّ الذي تنتمي إليه. وهذا ما يفسّر وظيفيًّا إنّ الجماعات المستوطنة وُجدت منعزلة، ونمت وتطوّرت لفترة طويلة وفق معطياتها الذاتية، وفي معزل عن أي احتكاك أو تفاعل مع الخارج. ما أفضى إلى تكوّن تعدّدية "ثوابت كيانية" ما زالت تطبع البنية المجتمعية اللبنانية حتى يومنا هذا.

١.٢.٥. الأقليات المتلاقية وديناميّة التعايش

يفترض الحديث عن التعايش كمفهوم مجرّد، وكمعادلة لتنظيم العلاقة بين "الأنا" و"الآخر"، الأخذ في الاعتبار المعطيات التالية:

– وجود "جماعات تاريخيّة" لها حيثيّاتها الثابتة وحقوقها الموضوعيّة، وبخاصة حقّ تقرير المصير، مما يعني في نقطة الإنطلاق وجود تعدّدية مجتمعيّة في أساس بنية المجتمع التعايشي تدّل على استحالة قيام أيّ حالة إنصهاريّة أو استيعابيّة، أو أيّ مؤالفة بنيوية بين الجماعات المتعايشة. ما يجعل من احترام الخصوصيّة البنيويّة والوظيفيّة لكلٍّ منها مبدأً، لا بل شرطاً تأسيسيًّا للمجتمع التعايشيّ.

– قام التعايش في مرحلة لاحقة ومتأخّرة للوجود التاريخيّ للجماعات، ودفعت في اتّجاهه ظروف ومعطيات مرحليّة خلقت لدى الجماعات إدراكاً لمصلحتها في التلاقي. وفي هذا السياق، شكّل التعايش

خياراً إراديًا قامت به بكامل حريّتها وفي إطار حقّها بتقرير المصير؛ كما هو مسار اختياري يطول أو يقصر بحسب إتّساع الإرادة والمصالح المشتركة وتشابكها أو تقلّصه وتلاشيها.

– على الصعيد السياسيّ يأخذ التعايش الطابع الوظيفيّ، بمعنى تلاقي الجماعات، في مجال جغرافيّ مشترك، على مصالح وأهداف مشتركة تدفعها إلى توحيد جهودها لتحقيقها، مما يجعل من البنية السياسيّة إطاراً مركّباً للإدارة المشتركة للمجال المشترك، على قاعدة الإعتراف المتبادل وفي إطار حقّ تقرير المصير.

التعايش في جبل لبنان قام بين جماعتين تاريخيّتين – الموارنة والدروز – تعانيان الوضعية التاريخيّة الأقلوية، وما يرتبط بها من ضغوط وإرغامات (الإضطهاد، الدونية، الإعتداءات، الخ). وشجّع عليه وعي مشترك لديهما لحاجاتهما ومصالحهما الإقتصاديّة المتبادلة (الضغط الديموغرافيّ عند الموارنة والحاجة إلى مجال جغرافي أوسع؛ حاجة الدروز الماسّة إلى يد عاملة زراعيّة، الخ). وقد تبلّور عملانيًا من خلال معطيين: المعايشة اليوميّة بين الموارنة والدروز في المجال الجغرافيّ الدرزيّ، بسبب تشجيع الدروز للهجرة المارونيّة إلى منطقتهم، ما أضفى على المجال الدرزيّ ثنائيّة وظيفيّة (الركيزة الماديّة للهويّة الدرزيّة، والقاعدة الماديّة للتعايش)؛ قيام كيان سياسيّ مشترك ارتكز بنيويًا إلى الجماعتين كعنصرين مؤسّسين له؛ ووظيفيًا، تحرّك هذا النظام على حدود الخصوصيّات، فلم يتعدّاها أو يعتدي عليها، وفي امتداد نقاط التلاقي لتنظيمها والعمل على تطويرها.

إنّ فهم الجدليّة التاريخيّة للتعايش في جبل لبنان – في منطلقاتها وحدودها وأُطرها الضابطة وقواعدها التنظيميّة – يوجب الأخذ في الاعتبار أنّ هذا التعايش لا يندرج في سياق النمو والتطور التاريخيّ

للطائفتين، ولا في إيديولوجيّتهما أو هدفيّاتهما المستقبليّة. فالدافع إلى هجرة الجماعات إلى الجبل لم يكن ذا طابع تعايشيّ، بل التفتيش عن ضمانة وحريّة وجود. وبالتالي، لم يكن التعايش غاية في ذاته، ولم يُقدم الموارنة والدروز عليه بهدف تحقيق انصهار تنتفي معه خصوصيّاتهما. بالعكس، إنّ علّة وجود الجماعات في الجبل هي مقاومتها أي آلية تعتدي على خصوصيّتها، إستيعابيّة كانت أم دمجيّة أم إنصهاريّة... فمنطق الحفاظ على الخصوصيّة، الذي تحكّم بانفصال الجماعات عن محيطها الأصلي، هو نفسه سيتحكّم برفضها التخلّي عن خصوصيّتها أو الخضوع لسلطة لا تنبثق من إرادتها الحرّة أو لا تعبّر عن ذاتيّتها. وفي هذا السياق، شكّل التعايش الدرزيّ / المارونيّ اختبارًا تاريخيًّا لمدى أصالة الجماعتين ومناعتها في احتكاكهما بعضهما ببعضٍ، ومدى قدرتهما على التكيّف بدون أن تفقدا خصوصيّاتهما.

إنّ التآلف بين البنية الثنائيّة لمجتمع جبل لبنان (تمايز الطائفتين في أصولهما وثقافتهما ومعتقداتهما وأحوالهما الشخصيّة...)، والصيغة المركزيّة للسلطة السياسيّة، قام على بنية هرميّة شكّلت الإطار الشكليّ المشترك للتنظيم الداخليّ في كلا الطائفتين، ومحور النظام المجتمعيّ / السياسيّ. قام هذا النظام على بنية تراتبيّة (أعيان / عامة)، ووظيفيًّا على الموقع والدور المحوريّ للأعيان على مستويين:

– فموقع الأعيان على رأس الهرم المجتمعيّ في كلّ من الطائفتين، ضَمَن الإستقلاليّة الذاتيّة لكلّ طائفة. والسلطات التي مارسوها في مقاطعاتهم (القضائيّة، الماليّة الضريبيّة، الإداريّة، الأمنيّة...)، جعل الطائفة خاضعة لسلطة مباشرة منبثقة من صلبها وتديرها وفق تقاليدها، ومنح الأعيان، في المقابل تأثيرًا حاسمًا في شؤون الطائفة وتفويضاً عمليًّا

لتمثيلها.

– في الوقت عينه، شكّل الأعيان قاعدة الهرم السياسيّ للإمارة من خلال مشاركتهم أمير الجبل في عمليّة اتّخاذ القرار السياسيّ، وهي صيغة ضمنت مشاركة الطائفتين في الإدارة السياسية للجبل.

٣.١. السلطنة العثمانيّة: نموذج لإشكاليّة الأكثريّة/الأقليّة

إذا كانت العناصر الفاعلة والمفسّرة والمسيّرة للإشكاليّة النزاعيّة بين الأكثريّة والأقليّة هي في تبنّي الأكثريّة لإيديولوجيا ذات طابع إقصائيّ، إلى تمتّعها بالتفوق الديموغرافيّ، يمكن القول أن الدولة العثمانيّة تشكّل نموذجًا لهذه الإشكاليّة. وإذا كان جوهر هذه الإشكاليّة تعدّي الأكثريّة على الحقوق التاريخيّة للأقليّة، فإن هذا التحديد ينطبق على واقع العلاقات بين السلطنة والأقليات.

١.٣.١. الركيزة الأيديولوجيّة: الإسلام السنّي

١– منهجيًّا، يشكّل الإسلام، ليس فقط مصدراً للمعتقد الإيمانيّ، بل أيضًا وخصوصًا مصدرًا ثقافيًّا تأسيسيًّا وإطاراً بنيويًّا / وظيفيًّا للمجتمع والسلطة، ومدوّنة سلوك للفرد المؤمن، ممّا يجعل النظام المدنيّ في الزمن الناتج المباشر للإرادة الإلهيّة، فيفقد بذلك إستقلاليّته لجهة الموضوعيّة التاريخيّة (النسبيّة، التحوّل، التعدّديّة...).

وبالتالي، يبطل الانتماء الدينيّ خيارًا حرًّا إراديًّا، ليصبح شرطاً مسبقاً وملازمًا للانتماء المجتمعيّ والمواطنيّ، ويقوم المجتمع على أحاديّة دينيّة أساسها التماثليّة الفكريّة والسلوكيّة بين المؤمنين. ويترتّب على ذلك تحوّل التعدّديّة الدينيّة من واقع شرعيّ (من وجهة الموضوعيّة التاريخيّة)

قائم على التمايز والتكافؤ، إلى واقع يتمّ التسامح معه؛ وتتحوّل هذه التعدّديّة مصدر تمييز وتفرقة في إطار مجتمع تراتبي يشكّل المؤمنون الأعضاء الأصيلين فيه، والآخرون العنصر الطارىء والغريب الذي يُعزل على هامش المجتمع.

٢- الدولة العثمانيّة التي احتوت تنوّعًا بشريًا (دينيًا، لغويًا، عرقيًا)[٦]، لم تكن مع ذلك دولة مركّبة: فالتناقض فيها قائم بين التنوّع البشري في مجالها - والناتج من منطق التوسّع الأمبراطوريّ - وبين منطق الأحاديّة الأيديولوجيّة للإسلام السنّي كمصدر ثقافيّ وتنظيميّ للمجتمع والدولة.

فالدولة العثمانيّة لم تكن مجتمعاً مركّباً، بمعنى أن تتعايش فيه - إنطلاقاً من أحقّية الوجود وشرعيّته، وعلى قاعدة التكافؤ والتمايز - جماعات مستقلة بنيويًّا ومتلاقية وظيفيًّا على قاعدة الشراكة في السلطة. بالعكس، ومن هذه الزاوية، كانت السلطة مجتمعاً أحادي التركيبة، بمعنى أنّ بنيته التأسيسيّة - أي العنصر المركزيّ الذي يحدّد الهويّة الثقافيّة للمجتمع وشروط الإنتماء إليه ومعايير تنظيمه وحركته الداخليّة - تقوم حصراً على الأيديولوجيا السياسيّة للإسلام السنّي، مما يُخرج الأقلّيات الدينيّة من هذا الإطار، ليجعل منها جماعات ملحقة يشكّل التسامح الضمانة الوحيدة لوجودها.

وفي سياق منطق جدلية المجتمع والسلطة، السلطنة العثمانيّة ليست دولة مركّبة، بمعنى وجود سيادة مركّبة تعكس حق تقرير المصير بالمشاركة بين مكوّنات المجتمع. بالعكس، القاعدة الأيديولوجيّة الإسلاميّة السنّية للسلطة تفترض إطلاقيّة مصدر السيادة والتشريع وإسلاميّته، وضرورة الهويّة الإسلاميّة للحاكم. وهذا الواقع يضيف إلى الهامشيّة المجتمعيّة للأقلّيات، عزلة سياسيّة تنأى بها عن حقّ تقرير المصير.

١.٣.٢. الترجمة العملانيّة: نظام المِلل

عالجت السلطنة الأمر الواقع التعدّديّ في صلبها من خلال "نظام المِلل"، وهو التنظيم القانونيّ الخاص بالأقليات غير المسلمة، والذي أتاح لها هامش استقلاليّة ذاتيّة، معتقديّة وتنظيميّة، تحت رقابة السلطان.[٧]

منطق المِلل يتقاطع مع المقاربة الإسلاميّة لوجود غير المسلمين كأهل ذمّة في "دار الإسلام" ووفق ما ينصّ عليه الشرع حيالهم لجهة التسامح (محدوديّة الحريّة في العقيدة والممارسة، وضعيّة قانونيّة ومجتمعيّة دونيّة وتمييزيّة الخ). ومن خلال هذا الواقع، يتناقض نظام المِلل مع منطق الحقوق التاريخيّة الموضوعيّة للجماعات:

– فهو يفصل بين الوجود الماديّ للأقلّيات على الأرض التي توجد عليها وهويّة هذه الأرض التي هي جزء من "دار الإسلام"، بما يقطع الرابط الروحيّ والثقافيّ معها، وما يجعل من إقامة الأقلّيات عليها وجود الغريب الذي لا حقّ له عليها، وبخاصة حقّ التصرّف بها.

– ونظام الملل يفترض، في خلفيته، "بنية تراتبيّة" تفصل بين المسلم وغير المسلم على قاعدة التمييز؛ كما يستبعد إمكان التعامل الإيجابيّ التفاعليّ بين مكوّنات المجتمع، لأنّه يهدف إلى حصر غير المسلمين في دائرة مغلقة تضعهم في حال عزلة وغربة عن المجال البشريّ / المجتمعيّ الموجودين فيه.

– بما أنّ النظام منحة سلطانيّة، لا يتلاءم مع حقّ تقرير المصير، إذ إن المنحة لا تنشئ حقًا لأنها غير ملازمة لوجود الجماعة. وبالتالي ليست الإستقلاليّة حقًّا ولا ضمانة، لأنها ترتبط بإرادة السلطان وتخضع لرقابته

ووصايته، مما يجعلها وضعاً موقّتاً وهشًا.

١.٣.٣. ميزان القوى:المعيار الوظيفيّ في علاقة السلطنة بالأقلّيات العامل الأساسيّ الذي طبع علاقة السلطنة بالأقلّيات هو ميزان القوى

– المائل في شكل حاسم لمصلحة الدولة – والذي كان الضامن لضبط الأقلّيات من ضمن الخطوط الحمراء لوحدة السلطنة وأمنها وبما يحول دون تحوّلها "حصان طروادة" داخليّ.

ومن البديهيّ القول إنّ مجتمعًا قائمًا على اللامساواة البنيويّة سوف يعاني عدم الاستقرار الوظيفيّ بين مكوّناته، مما يجعله عرضة للإنهيار عند أول ظرف مناسب. وقد أنتج نظام المِلل غربة وطلاقًا بين السلطنة والأقليّات، تُرجمتا في حال نزاع كامن طويل الأمد رافق السلطنة على مدى تاريخها.

– حال النزاع هذه لم تكن ذات طابع سياسيّ قابل للمساومات والتسويات، بل تميّزت بتناقض وجوديّ أساسه الإختلاف في المنطلقات الثقافيّة / الأيديولوجيّة وما يترتّب عليها من النفيّ النظريّ للآخر والانقطاع العمليّ عنه. فماهيّة الوجود التاريخيّة للأفرقاء ومعناها وطريقها، كما رؤيتهم المستقبليّة ونقطة الوصول المفترضة والمرتجاة، أشّرت جميعها إلى غياب لقواسم وظيفيّة ضروريّة لتأسيس علاقات إيجابيّة في ما بينهم. فالسلطنة، كقوّة إمبراطوريّة إسلاميّة، ركّزت جهدها للحفاظ على وحدة السيادة والسلطة والأرض، بينما شكّل التطلّع السياديّ الإستقلاليّ الهدف الاستراتيجيّ للأقلّيات، بما يتناقض تماماً مع مبدأ وحدة السلطنة.

– على أن حال النزاع هذه اتّخذت طابع "الستاتيكو" بين الأفرقاء: فالظروف السياسيّة والعسكريّة التي توالت على السلطنة حروباً خارجيّة متوالية استأثرت بكلّ جهودها واستنفدت طاقاتها؛ وفي المقابل كانت الأقلّيات عاجزة عن كسر ميزان القوى القائم.

إنّ مواجهة الأقلّيات في شكل مباشر لم تكن أولويّة حيويّة في الاستراتيجيّة العثمانيّة. وبالتالي، إنّ غياب القبضة العثمانيّة المباشرة على الحياة اليوميّة للأقلّيات حال دون قيام "خطوط تماس" بين الطرفين. ومن جهة أخرى، إن عدم الإشراف المباشر للسلطة وعدم تدخّلها وغياب الرقابة والوصاية على حركة الأقلّيات، جعلت من السيادة العثمانيّة أمراً شكليًّا، حوّل الاستقلاليّة الذاتيّة المتاحة في نظام الملل وسيلة نمو ذاتي فعّالة.

فمن الناحية الجغرافيّة، استقرّت الأقلّيات في أراضيها التاريخيّة وتمتّعت فيها بحريّة تصرّف شبه تامة؛ بنيويًّا، أتاحت هذه الاستقلاليّة للأقلّيات الحفاظ على هويّتها وتجذير خصوصيّاتها في إطار مكوّناتها التأسيسيّة.

هذان الاستقرار وتركّز الخصوصيّة سوف يؤسّسان، في المدى الطويل، لحقّ تقرير المصير. فالإستقلاليّة رسّخت التضامن والتلاحم داخل الجماعات، ممّا عزّز من صلابتها التاريخيّة وحفاظها على مقوّمات الاستمراريّة؛ كما عزّز مناعتها في وجه أيّ محاولات دمجيّة أو تذويبيّة الخ. لتصل بعد الحرب العالميّة الأولى "جماعات تاريخيّة " لها مقوّمات الوجود الشرعيّ، والأهليّة للمطالبة بكلّ الحقوق التاريخيّة المرتبطة بهذا الوجود.

٢. التركّز التدريجيّ للوجود المارونيّ في الجبل

إن الإحاطة بـ "جماعة تاريخيّة" ما، لا تقوم من خلال معطيات نظريّة مجرّدة، بل من خلال رصد هذه الجماعة في مسارها التاريخيّ تبياناً لوجود ثوابت بنيويّة تعطيها هويّة خاصة في المدى الطويل، وتواصليّة وظيفيّة تميّز حركتها التاريخيّة. إن تأكيد هذين الأمرين يقوم من خلال اختبارين لقياس صلابة الجماعة ومناعتها عبر التاريخ. وهذا المنطق يسري تاريخيًّا على الجماعة المارونيّة، كما على الجماعة الدرزيّة. على أنّ بحثنا الراهن يقتصر على الجماعة المارونيّة.

يتمحور هذا الإختبار حول التحوّل في محتوى الهويّة المارونيّة: ففي البدايات، كان الموارنة جماعة دينيّة تميّزها خصوصيّات معتقديّة، وتضبط روابطها الداخليّة طقوس وشعائر ونظم وتقاليد الخ. لكن هذه الجماعة، وفي مسارها التاريخيّ، ومن خلال المواجهة مع المحيط والتفاعل اللاحق مع "الآخر" المجاور، تحوّلت جماعة تاريخيّة / سياسيّة تسعى إلى الدفاع عن وجودها وبلورة موقع ودور سياسيّ في سياق تصاعديّ كانت خاتمته مطلبيّة الكيانيّة السياديّة مع لبنان الكبير.

لقد أفاد الموارنة في ارتقائهم التدريجيّ في اتجاه تثبيت حقّ تقرير المصير الكامل من ظرفين تاريخيين ساهما في تأكيد استقلاليّتهم:

– الأول، إستقلاليّة الأمر الواقع التي نَعِمَ بها الجبل تحت الحكم العثمانيّ نتيجة عدم تدخّل السلطة في شؤون الجماعات الداخليّة.

– الإنفتاح الدرزيّ على الموارنة، الذي أنتج صيغة تعايشيّة احترم بموجبها الدروز خصوصيّة الجماعة المارونيّة وأدخلوها دائرة القرار السياسيّ في الجبل إلى جانب الأمير الدرزيّ وتحت حمايته وبضمانته.

شكّلت هجرة الموارنة إلى جبل لبنان (بدءًا من القرن الثامن) مفترقاً تاريخيًّا حاسماً في وجودهم، أساسه تصميمهم على الإمساك بمصيرهم، أي العيش وفق معتقداتهم الدينيّة وخصوصيّاتهم المجتمعيّة، في معزل عن أي تدخّل خارجيّ أو أي احتكاك مع الخارج. لقد شكّلت هذه العزلة اختباراً لصلابة الجماعة المارونيّة. ويعني هذا الاختبار قياس قدرتها على الاستمرار في المدى الطويل وفق ثوابتها التأسيسيّة، وفي إطار الاكتفاء على كلّ الصعد. وعلى رغم العوائق والصعوبات، كان المؤشر الأبرز إلى هذه الصلابة وأصالتها يكمن في هذا التواصل الزمنيّ (بنيويًّا ووظيفيًّا) بين الجذور التأسيسيّة للجماعة المارونيّة وتأكيدها في المدى التاريخيّ الطويل، وصولاً إلى تثبيتها في الدولة اللبنانيّة المعاصرة، جماعة لها وجودها الدستوريّ والقانونيّ في إطار البنية الطوائفيّة للمجتمع اللبنانيّ، ممّا يعني أن الخصوصيّة والإستقلاليّة لم تكونا مرحلة عابرة في تاريخها، بل مرتكزًا تأسيسيًّا وثابتًا بنيويًّا في مسارها التاريخي.

في مرحلة لاحقة، شكّلت الهجرة المارونيّة إلى المنطقة الدرزيّة، أي بداية الاحتكاك والتعاطي مع "الآخر" المختلف، مفترقاً تاريخيًّا ثانياً نقل الجماعة المارونيّة من الحرية / العزلة إلى الفعل الإجتماعيّ والسياسيّ في المحيط الجبليّ. ولقد شكّل التعايش المارونيّ - الدرزيّ اختبارًا لمناعة الجماعة المارونيّة. ويعني اختبار المناعة قياس قدرة الجماعة على التكيّف مع "الآخر" (فكريًّا، مجتمعيًّا، سياسيًّا، حياتيًّا...) من دون أن تفقد خصوصيّتها ومميّزاتها.

لقد عرف المجتمع المارونيّ، بعد خروجه من عزلته الوجوديّة الطويلة، وبدءًا من القرن السابع عشر، مجموعة إختبارات صبّت جميعها في التأكيد على هذه المناعة. فبعدما تمكّن الموارنة من الاستمرار في وجه المحيط، انتقلوا في القرن السابع عشر إلى مرحلة جديدة أساسها تأكيد الوجود

بالعيش والتعاون مع "الآخر".

فالتعايش المارونيّ – الدرزيّ، الذي يشكّل الاختبار الأول في هذا السياق، فتح أمام الموارنة أفقًا تاريخيًّا غير مسبوق نتيجة إدراكهم ماهيّة التحوّل الإيجابيّ الذي أحدثه في وجودهم، على رغم بقائهم، في مرحلة أولى، في حال تبعية نسبية للدروز، وتوجّه جهدهم في خدمة المشروع الدرزيّ الذي يشاطرونه الأهداف الأساسيّة، خصوصاً لجهة التخلّص من العثمانيين.

ثاني هذه الإختبارات هو في المتحوُّلات التي عرفها المجتمع المارونيّ بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، والتي طوّرت وعي الموارنة لذاتهم وإدراكهم لقدراتهم على تطوير خصوصيّتهم إلى نوع من الإستقلاليّة المجتمعيّة والسياسيّة في خدمة مشروعهم وفي إطار مجتمع التعايش، من دون الانفصال عن جذورهم المؤسّسة. وقد أدّت هذه المتحوّلات إلى إيجابيّات كثيرة في الوجود المارونيّ، ولكنّها تمّت على حساب الدروز وعلى حساب التعايش المارونيّ – الدرزيّ. وأنتجت إشكاليّة لا تزال آثارها ظاهرة حتى يومنا هذا.

تُوِّج هذا الخط التصاعدي بعد الحرب العالميّة الأولى، إذ شجّعت الظروف الناشئة عنها الجماعة المارونيّة على أن تخطو الخطوة الحاسمة بالتوجّه نحو الكيانيّة السياديّة كنقطة وصول تعبّر عن توقها الإستقلاليّ. هذه المرحلة، وإن حقّقت الطموحات المارونيّة، إلا أنّها أنتجت إشكالية مع المسلمين، سوف يبدأ العمل على تخطّيها مع ميثاق ١٩٤٣.

١.٢. الخروج من العزلة مع حكم الأمير فخر الدين الثاني المعني

١.١.٢. قد يكون التقييم الذي يعطيه البطريرك إسطفان الدويهيّ لفترة

حكم الأمير فخر الدين المعنيّ الثاني (١٥٩٠-١٦٣٣)، مؤشرًا إلى طريقة إدراك الموارنة اللّحظة التاريخيّة التي توافرت لهم آنذاك، وإضاءة على السياق المستقبليّ لحركتهم. يقول الدويهي: "وفي دولة فخر الدين ارتفع رأس الموارنة لأن أغلب عسكره وكواخيه وخدّامه موارنة. فصاروا يركبوا الخيل بسروج ويلفّوا شاشات (...) ويلبسوا طوامين وزنانير مسقطة ويحملوا البندق والقفاص المجوهرة. وفي أيّامه تعمّرت الكنايس في بكفيا والعربانيّة وبشعلة وكفرزينا وكفرحلتا وقدموا المرسلين الأجانب من بلاد الفرنج وأخذوا السكنة في البلاد."[٨] يشير تقييم البطريرك الدويهي، ليس إلى مجرّد تغيّر شكلّي في وضعية الموارنة بخروجهم من عزلتهم الجغرافيّة والمجتمعيّة وحسب، بل إلى تحوّل في طبيعة هذا الوجود، أساسه "الترقّي"، أي الخروج من واقع الدونيّة المجتمعيّة - السياسيّة في اتجاه حقبة تحوُّلات تصاعديّة وسمت التاريخ المارونيّ حتّى قيام لبنان الكبير. ويمكن الإحاطة بهذا الواقع المارونيّ مع بداية التعايش مع الدروز من خلال زوايا ثلاث:

١- إنفتاح جسور التواصل الآمن والمطمئن مع الغرب المسيحيّ بكلّ أبعاده العقائديّة والثقافيّة والسياسيّة والإقتصاديّة. وقد كان لهذا الانفتاح اتجاهين:

- التوجّه المارونيّ نحو الغرب، الذي شكّلت المدرسة المارونيّة المنشأة في روما عام ١٥٨٤، أحد أبرز مظاهره، خصوصاً لجهة دورها في تكوين "النخب اللاهوتيّة" التي شذّبت العقيدة المارونيّة. ويشكّل الدور الذي لعبه مبعوثو فخر الدين الموارنة إلى الغرب المقلب السياسيّ لهذا التوجّه، إن لناحية سياسة الأمير في الاستناد إلى الغرب في مواجهة العثمانيّين، وإن لناحية الدور المميّز للموارنة في هذا السياق.

- تعاظم التوجّه الغربيّ نحو الموارنة، وقد عبّرت عنه في شكل خاص:

البعثات البابويّة إلى الجبل وما ترمز إليه من الأهميّة التي يعطيها الكرسيّ الرسوليّ للموارنة؛ إنتشار الإرساليّات الأوروبيّة في أرجاء الجبل المارونيّ؛ الدور المتعاظم للقوى الأوروبيّة في القرن التاسع عشر في حماية الأقلّيات المسيحيّة في السلطنة، ودورها الحاسم في إعادة صياغة الواقع السياسيّ للجبل في تلك الفترة.

كان لهذا الأمر نتائج إيجابيّة على أكثر من صعيد: فقد ساهم في تأصيل الهويّة الدينيّة العقائديّة للموارنة من خلال ربطها بمنابعها اللاهوتيّة الرومانيّة، مما عمّق إنتماء الموارنة إلى الكنيسة الكاثوليكيّة، وأمّن عبور الثقافة الأوروبيّة، وبخاصة ثقافة عصر النهضة والثورة الفرنسيّة، إلى الجبل، وما سيكون لها من تأثير بالغ في مسار المجتمع المارونيّ وتركيبته...

٢- خروج الموارنة من وضعية الدونيّة الذمّية التي طبعت وجودهم في الأمبراطورية (العربية ثم العثمانية):

- تمتّع الموارنة بالحريّة الكاملة والمعلنة في عيش معتقداتهم وممارسة طقوسهم وشعائرهم، ليس فقط في الجبل المارونيّ التاريخيّ، بل أيضًا في عمق الجبل الدرزيّ حيث استقرّوا حول أديارهم وكنائسهم وتحت رعاية رهبانهم وكهنتهم، وبتشجيع الدروز وحمايتهم؛ ظهور نوع من المساواة الرمزيّة بين الدروز والموارنة يلفت إليه البطريرك الدويهيّ لجهة تمتّع الموارنة ببعض مظاهر اللباس والتي هي عادة محصورة في الدروز. وهذا الترقّي الإجتماعيّ سوف يبلغ مداه في القرن التاسع عشر مع مطالبة الموارنة بالمساواة وحقّ الإختلاف.

- تمتّع الموارنة بالإستقلاليّة الذاتيّة في إدارة شؤونهم الداخليّة بضمانة الأمير وحمايته ومن دون تدخّل منه، وبخاصة في الأحوال

الشخصيّة والعادات والتقاليد، وفي إطار البنية الهرميّة للمجتمع المارونيّ، وعلى رأسه البطريرك والأعيان.

٣- خروج الموارنة من وضعية التهميش السياسيّ الملازم للدونيّة المجتمعيّة، إلى بداية الفعل السياسيّ في صيغة شارك من خلالها الأعيان الموارنة الأمير والأعيان الدروز في إطار الإستقلاليّة التي كانت تتمتّع بها الإمارة داخل السلطنة. فقد شكّل الموارنة الشريك السياسيّ والعسكريّ للأمير، ولمع دورهم في شكل خاص إلى جانب الأمير "لأن أغلب عسكره وكواخيه وخدّامه موارنة"، مما أعطاهم تأثيرًا فعّالاً في عملية القرار السياسيّ، بما يشكّل البذور الأولى لتمتّعهم بحقّ تقرير المصير.

٢.١.٢. يشكّل التلاقي الدرزيّ - المارونيّ مع فخر الدين الثاني بداية ناجحة للتعايش بين الفريقين، قد يكون سببه الأهم احترام الذاتية المميّزة للطائفة. وعلى الصعيد العملانيّ، تجدر الإشارة إلى أمرين:

١- قام التعايش على ميزان قوى كانت الأرجحيّة فيه للدروز، مما أدّى إلى نوع من التراتبيّة الوظيفيّة في العلاقات الدرزيّة - المارونيّة. فمن الناحية الاقتصاديّة، كان الدروز أسياد الأرض ومالكيها والمستفيدين من نتاجها، بينما كان الموارنة المزارعين العاملين فيها ولكن الغريبين عنها؛ من الناحية المجتمعيّة، طبع الدروز المجتمع بطابعهم (معتقدات وتنظيم وعادات وتقاليد وسلطة الخ.)، بينما ظلّ المارونيّ على هامش هذا المجتمع، ينتظم في نماذج مصغّرة للنظام المجتمعيّ السائد في الجبل الماروني؛ من الناحية السياسيّة كان الدروز أسياد السلطة وفي يدهم القوة والقرار، وإلى جانبهم الموارنة في وضع الشركاء المساعدين[١٠].

٢- على أن هذه التراتبية لم تؤدّ إلى هيمنة وطغيان درزيين

– فعلاقة الدروز بالموارنة لم تكن ذات طابع استيعابيّ لهم في المجتمع الدرزيّ. وذلك عائد إلى الطابع النخبويّ المغلق للعقيدة والمجتمع الدرزيين (الدرزية ليست ديناً تبشيريًّا)، وإلى حاجة الدروز إلى تشجيع الهجرة المارونية إلى منطقتهم، وهذه كان شرطها الأساسيّ احترام الاستقلاليّة المارونيّة. وهذا ما حال دون انتظام الموارنة في البنية المجتمعيّة الدرزية، وبالتالي أدى إلى قيام نظامين مجتمعيين – يختلفان بالطبع في الوضعية والأحجام – في المجال الجغرافيّ الدرزيّ.

– وفي السياق عينه، يمكن تفسير الاستقرار السياسيّ الذي ارتكز إلى هذه التراتبية، وأساسه توازن سياسيّ لم يقم على مقياس حسابيّ عدديّ، بل على سلوكية الدروز في عدم تحويل أرجحيّتهم طغياناً أو استئثاراً، مما يعبّر عنه عدم تدخّلهم في الشأن الداخلي للطائفة المارونيّة، واعترافهم بالوجود السياسيّ للموارنة وفتحهم باب تمثيلهم في السلطة استناداً إلى ذلك. في المقابل، اعترف الموارنة بهذه الأرجحيّة وقبلوا بالموقع والدور المعطيان لهم، مقابل التحوّلات الجذريّة التي أحدثها حكم فخر الدين في واقعهم التاريخيّ. وليس أدلّ على ذلك القبول من تزايد الهجرة المارونيّة الإراديّة إلى المنطقة الدرزيّة، واندفاع الموارنة في دعم حكم الأمير من النواحي الإداريّة والعسكريّة، وفي شكل أخص لعبهم دور محامي الدفاع عنه في الغرب الأوروبي".

٢.٢. المتحوّلات بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر

إن واقع تطوّر السلطة في الإمارة، بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، ارتبط بمتحوّلات الظروف التاريخيّة وانعكاساتها على واقع ميزان القوى، مما انعكس على نظرة الطوائف إلى مفهوم التوازن في النظام

وموقعها ودورها فيه. هذه التطورات فرضت إعادة نظر في كلّ الأسس التي قامت عليها السلطة منذ فخر الدين. وبدل أن تفرز إعادة النظر هذه ترتيبات جديدة تتماشى مع الوقائع الجديدة، كانت السبب الرئيسي في انهيار الإمارة.

وبالفعل، قام نظام الإمارة واستمر لفترة طويلة على قاعدة التراتبيّة المجتمعيّة – السياسيّة التي ارتكزت إلى أرجحيّة درزيّة فيه. على أنّ ديناميّة التطوّر التاريخيّ أفضت في القرن التاسع عشر إلى انقلاب جذريّ في ميزان القوى، ليس في اتجاه إقامة توازن متساوٍ في التأثير بين الموارنة والدروز، بل في اتجاه قيام تراتبية جديدة وضعت الماروني في الموقع الأول على حساب الدرزيّ المتراجع إلى الموقع الثاني. لقد كان من الممكن نظريًا أن تشكّل التراتبية الجديدة قاعدة جديدة لنظام التعايش في ظل انقلاب الأدوار والمواقع بين الجماعتين. لكن تطوّر العلاقات المارونيّة – الدرزيّة – وبخاصة منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر – سوف يُظهر عدم ملاءمة نظام التعايش واقع ميزان القوى الجديد: فالدروز رفضوا الاستكانة في المواقع الخلفية سياسيًا؛ والموارنة تابعوا اندفاعاتهم التصاعديّة في اتجاه صياغة الجبل على قياس تطلّعاتهم وعلى حساب الدروز. من هنا، كانت التراتبيّة مصدر صراع تُرجم خصوصاً في المناطق المختلطة حيث تواجهت جماعتان مستقلّتان ومتنافستان، وصولاً إلى العنف الدمويّ في ثورات ١٨٤١، ١٨٤٥ و ١٨٦٠.

يجد إنقلاب ميزان القوى في الجبل جذوره في مجموعة متحوّلات إيجابيّة أصابت المجتمع المارونيّ بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر:

– النمو الديموغرافي المتسارع للموارنة، الذي دفع في اتجاه توسيع رقعة انتشاريّتهم الجغرافيّة إلى ما وراء جبل لبنان التاريخيّ، والذي انعكس

في المناطق المختلطة توازناً بين الدروز وبينهم، بما يعنيه كلّ ذلك من تزايد في القوة له تداعياته البشريّة والإقتصاديّة والعسكريّة، وبالتالي السياسيّة على صعيد السلطة.

– تزايد المُلكية المارونيّة في المنطقة الدرزيّة نتيجة مجموعة عوامل (الهبات والوقفيات الدرزيّة للأديار، عقود الشراكة و"المشالشة" بين الفلاحين الموارنة والملاّكين الدروز، شراء الموارنة الأراضي[١٢]). وقد ارتدّ ذلك سلباً على واقع العلاقات الإقتصاديّة والإجتماعيّة والسلطويّة لجهة حصول الموارنة تدريجيًّا على حقّ ملكيّة للأرض في موازاة الملكيّة الدرزيّة، وبالتالي التفلّت التدريجيّ من حال التبعيّة للأعيان الدروز وتمتّعهم بنوع من الإستقلاليّة والسلطة الإقتصاديّة.

– المتحوِّل الثقافيّ، ويجد أساسه في الاستيعاب والتفاعل المتزايد للمجتمع المارونيّ مع فكر النهضة الأوروبيّة والثورة الفرنسيّة، بخاصة لجهة تنامي أفكار الحريّة والمساواة الديمقراطيّة في المجتمع المارونيّ. هذا التحوّل ستكون له تأثيرات إيجابيّة تغييريّة أصابت بنية هذا المجتمع، ولكنّها انعكست سلبًا على واقع العلاقات مع الدروز.

كلّ هذه المتحوّلات ساهمت في نقل الطموح المارونيّ من حدوده الدنيا في ظِلّ حكم الأمير فخر الدين الثاني – الاكتفاء بالخروج من العزلة والضيق والذمّية، وممارسة دور سياسيّ ثانويّ – إلى حدوده القصوى في القرن التاسع عشر في مشروع سياسيّ يعكس قوتهم ويستدعي ترتيبات سياسيّة جديدة عبّروا عنها في أكثر من ظرف، في انتظار تبلورها الكامل في لبنان الكبير.

هكذا أضحى التحرّر العنوان التغييري العريض في المسار التاريخيّ للجماعة المارونيّة، وبخاصة خلال القرن التاسع عشر. وذلك لم يكن حركة

ظرفية أساسها التمرّد في وقت ما على واقع ظالم وتسلّط مستبد بهدف استبداله بواقع وسلطة جديدة. في جوهره، ينطلق التحرّر من وعي الجماعة المارونيّة واقعها التاريخيّ المرفوض وتطلّعها لرسم مستقبل مختلف يتطابق مع واقع إدراكها ذاتها، ويهدف إلى إجراء انقلاب جذري في البنية المجتمعيّة / السياسيّة التقليديّة وآليات عملها، إنطلاقًا من التحوُّل الحاصل في المكوّنات الذهنيّة / الفكريّة للجماعة. وقد اتّخذ هذا التحرّر وجهين: الأول، تحرّر في الذات من خلال التفلّت من الذهنيات والبنيات التقليديّة في عملية تحوّل جذري أصابت المجتمع المارونيّ؛ الثاني، تحرّر من "الآخر" (مصريًا كان أم درزيًا) بالتمرّد على سلطته، بهدف إرساء شرعيّة جديدة منبثقة من إرادة الجماعة.

وكان تبلّور فكر سياسيّ جديد في الوسط المارونيّ منطلقه الفلسفة الليبراليّة الغربيّة وقيام نوع من "العلمنة الثقافيّة" طبعت مرحلة التحوّل اللاحقة فيه، هو المحرّك الفكري لحركة التحرّر.

– المرتكز الأول في هذا المسار كان بروز مطلب المساواة بين أفراد المجتمع كمبدأ بنيويّ / وظيفيّ. ما سيدفع في اتجاه الانتقال من البنية الهرميّة (أعيان / عامة)، والتي شكّلت لفترة طويلة ضمانة الاستقرار والاستمراريّة في المجتمع، إلى بنية مساواتيّة تنتفي معها التفاوتات وعلاقة التبعيّة / الخضوع، لصالح المساواة كرؤية تغييريّة جذريّة وهدفيّة استراتيجيّة تحويليّة في مسار المجتمع (وصلت إلى أقصاها مع ثورة الفلاحين في ١٨٥٨).

– المرتكز الثاني، تبلّور العناصر الأولى لمسار ديمقراطيّ غايته الانتقال من الشرعيّة الوراثيّة التي تجعل من السلطة ملكيّة حصريّة لطبقة حاكمة تمارسها في شكل مطلق – تعسّفيّ وكيفيّ في أحيان كثيرة –

وقياساً بمصالحها، إلى الشرعيّة الشعبية القائمة على الخيار الشعبيّ والتي تحوّل السلطة ميداناً مفتوحاً متاحاً للجميع على قدم المساواة في المنطلق، تتمّ ممارستها وفق أصول وقواعد، وتهدف إلى إدارة شؤون الجماعة ورعايتها تحت رقابتها.

– المرتكز الثالث، إدراك متقدّم لواقع الإستقلاليّة الذاتيّة ومفهومها – كمرحلة في المسار التحرّريّ – يهدف إلى الانتقال بها من "استقلاليّة تحت الوصاية" (للسلطان العثمانيّ أو أمير الجبل)، لجعلها حقًّا مكتسباً وشرعيًّا تعترف به السلطنة وتكفله الدول الأوروبيّة، في انتظار تحوّلها حقّ تقرير مصير بالمعنى الكامل مع لبنان الكبير.

هذه الحركة التحرّريّة، التي هي كلٌّ لا يتجزّأ على الصعيد النظريّ، تبلورت عملانيًّا في أبعاد متلازمة من خلال التكامل المنطقيّ لتمرّد المجتمع المارونيّ على قيادته التقليديّة باسم المساواة (مما سيدفع في اتجاه التحوُّلات البنيويّة في هذا المجتمع)، والتمرّد على كلّ سلطة خارجيّة تسيطر عليه باسم الحريّة (مما سيضع الموارنة في وجه الاحتلال المصريّ وفي مواجهة الأعيان الدروز في منطقة الاختلاط)، وبلورة وعيه ذاته باسم الاستقلال (مما سيدفع الموارنة إلى التملّص التدريجي من الوصاية العثمانية).

٢.٢.١. التحرّر في الذات المارونيّة

البعد العملانيّ الأوّل هو الحركة التغييريّة التي أصاب صلب المجتمع المارونيّ، وأساسها حركة "العاميات" التي عكست التفلّت التدريجيّ لطبقة العامة من سطوة الأعيان. وقد أدخلت هذه الحركة تغييراً جذريًّا في حركيّة الواقع المارونيّ على صعيدين على الأقل:

١- فظاهرة العاميات كحركة سياسيّة أثبتت فعاليّتها وتأثيرها الحاسم في مسار المجتمع: من جهة أولى، الإهتزاز المتزايد في البنية الهرميّة التقليديّة للمجتمع، بما يعنيه ذلك، على الأخص، من إنهاء الموقع القيادي للأعيان على صعيد الطائفة، وبروز طبقة العامة كلاعب مستقل أفرغ الدور السياسي للأعيان، كممثّلين لطائفتهم في السلطة، من محتواه[١٣]؛ بداية تحوّل في علاقة الشعب بالحاكم، يعبّر عنه على الأخص بروز الحركة المطلبية للعامة في وجه الحاكم، والطابع الاعتراضي على سياسته، وصولاً إلى وضعه تحت طائلة المساءلة.[١٤]

وقد أفسحت هذه التحوّلات في المجال أمام الكنيسة المارونيّة لتأخذ موقعها تدريجيًّا كقيادة منافسة للأعيان تستقطب الوعي الشعبي وتُغذِّي النزعة التحرّرية فيه؛ تُؤَطِّر القوى وتُنسِّق الجهود، مرتكزة في ذلك إلى تماهي تحرّكها مع التطلّعات الجديدة للعامة (القيادة المطلبية للحركة التغييرية، دعم الحركة الثوريّة...).

٢- ثورة الفلاحين: ١٨٥٨ [١٥]

ليست ثورة الفلاحين في كسروان صدفة تاريخيّة أو حدثاً عابراً تسبّب به تحريض خارجيّ أو نقمة ظرفيّة، بل هي التتويج المنطقيّ لعملية التحوّل التي كان يعيشها المجتمع الماروني، والمتمحورة حول الوعي والقوة المتزايدة لطبقة العامة. وفي اللحظة التي قامت فيها، شكّلت الثورة الإنفجار المحتّم لتراكم الحال العدائيّة بين الأعيان المغالين في استبدادهم ومظالمهم، والمتشبّثين بامتيازاتهم، والفلاحين المأخوذين أكثر فأكثر بفكرة التحرّر، والمتبرّمين أكثر فأكثر من واقع الذل والمهانة الذي يعيشونه.

تكمن أهميّة هذه الثورة في أنها شكّلت الضربة النهائيّة للبنية الهرميّة التقليديّة للمجتمع المارونيّ مع انحلال نهائيّ لرابط التبعية بين الأعيان والفلاحين، والذي هو ركيزة هذا النظام. وفي المقابل، وضعت

الثورة تصوّراً أوّليًا بديلاً من النظام الجديد الذي يطمح إليه الثوّار، والذي يرتكز إلى مبدأ المساواة كأساس للبنية المجتمعيّة الجديدة، بدلاً من مبدأ الامتيازات والتمييز الذي كان سائداً: المساواة الضريبية، المساواة في العلاقات من ضمن المجتمع، المساواة السياسيّة[١٦].

٢.٢.٢. التحرّر من "الآخر"

١.٢.٢.٢. الثورة على الحكم المصري أو التحرّر من الظلم[١٧].

تكمن الأسباب المباشرة للثورة على المصريين في سوء الحكم الذي مارسوه في المناطق الواقعة تحت احتلالهم (الضرائب المجحفة، التجنيد الإجباريّ، أعمال السخرة، جمع السلاح الخ.)؛ وتجد مبرّراتها في نشرة الثوار في حزيران ١٨٤٠ والتي أكّدوا فيها على تصميمهم على التخلّص من الظلم والاضطهاد من جهة، والتوق إلى الحرية والاستقلال من جهة ثانية. وفي معزل عن النتائج العسكريّة المأساويّة التي وصلت إليها، تؤشّر هذه الثورة، في سياق فهم حركة التحوّل الجارية في المجتمع المارونيّ آنذاك، إلى بعض الإيجابيات:

– تأكيد قدرة العامة على القرار والفعل السياسيّ في معزل عن الطبقة القياديّة (الأمير والأعيان). فالثورة كانت، في وجه من وجوهها، اعتراضاً على السياسة الملتبسة للأمير بشير الثاني؛ كما خرجت في وقائعها العملانيّة (التنظيم، التموين، الإستراتيجيّة، التحرّك العملاني...) وهدفيّاتها السياسية على سلطة الأعيان، تُحرّكها قيادات شعبية من صلب العامة.

– واكب تحرّك الثوّار بذور فكر سياسيّ يتعارض مع ذهنيّة المجتمع الهرمي وذهنيّة الحكم المطلق، وتجسّد في مفاهيم مثل: الوطن، الحريّة، الشعب الحر، النضال في سبيل الإستقلال، التركيز على القيادة المنتخبة على رأس الحركة.[١٨]

٢.٢.٢.٢. التمرّد على الأعيان الدروز

لم تنحصر حركة التحرّر في الإطار الجغرافيّ / التاريخيّ للمنطقة المارونيّة، بل امتدّت إلى الوجود المارونيّ في الشوف والذي هو ثقافيّاً ومجتمعيّاً وسياسيّاً على اتصال وتواصل مع المنطقة المارونيّة. وكان من الطبيعي أن ينعكس مشهد الفلاحين المتواجهين مع أعيانهم في الجبل المارونيّ على موارنة المنطقة الدرزيّة الذين بدأوا يظهرون أكثر فأكثر بوادر تململ وتمرّد على سلطة الأعيان الدروز.

وفي هذا المجال، يمكن الإشارة إلى المعطيات التالية:

– في سياق الجدل الذي رافق موضوع صلاحيات القائمقام بين ١٨٤٢– ١٨٤٥، تمسّك الموارنة بنظريّة "الصلاحية الطائفيّة" للقائمقام بمعنى أن تشمل سلطة" القائمقام النصراني" كلّ المسيحيّين الموجودين في كلا القائمقاميّتين، مما يضع مسيحيّي القائمقامية الدرزية عمليًا خارج صلاحية القائمقام الدرزي، بينما دافع الدروز عن نظريّة الصلاحيّة الجغرافيّة للقائمقام في المجال الجغرافيّ للقائمقامية، بما يمكّن القائمقام الدرزيّ من شمول سلطته المسيحيين في القائمقاميّة الدرزيّة.

– تناغمت تنظيمات شكيب أفندي عام ١٨٤٥، بإيجادها نواة لتمثيل مسيحيّ في القائمقاميّة الدرزيّة، مع المطلبيّة المارونيّة في الخروج على سلطة القائمقام الدرزيّ.

– يمكن اعتبار حركة التحرّر، وبخاصة ثورة الفلاحين، أحد الأسباب الداخليّة الأساسيّة لثورة ١٨٦٠ الطائفيّة. فبداية حركة التحرّر في المنطقة المارونيّة، ظهرت كحركة إجتماعيّة من ضمن الطائفة الواحدة. ولكن مع انتقالها إلى المنطقة الدرزيّة، مع مبادرة موارنة هذه المنطقة إلى حركة مماثلة في وجه الأعيان الدروز وتحريضهم العامة الدروز، اتّخذت طابعِ مواجهة طائفيّة بين الدروز والموارنة. فقد فسّر الدروز هذه الحركة تدخّلاً في شؤونهم الداخليّة يهدّد وجودهم، فكانت ردّة فعلهم وقوفهم جميعاً – أعياناً وفلاحين – سدًّا منيعاً لمواجهة هذا الخطر المارونيّ في عقر دارهم.

تجد هذه الحركة جذورها في المفاهيم الجديدة المنتقلة إلى "المجتمع المارونيّ" في المنطقة الدرزيّة، الذي بدأ بالتحرّك الإعتراضيّ، مما سيحوّل الواقع المجتمعيّ – السياسيّ في المنطقة الدرزيّة من ثنائيّة تعايشيّة أساسها البنية الهرميّة في الجماعتين ومعادلة الخضوع للسلطة الملازمة لها والتقاطع في مصالح طبقة الأعيان في كلا الطائفتين، ثنائيّة تصادميّة أساسها التناقض الجذريّ بين مجتمعين متواجهين: ومن جهة أولى، حركة الجماعة المارونيّة التي بدأت تخرج على سلطة ليست منها (الأعيان الدروز)، وتتمرّد على سلطة في داخلها لها طابع وراثي لم يعد يتناسب مع الأفكار الجديدة؛ من جهة ثانية، ردّة فعل الجماعة الدرزيّة دفاعًا عن بنيتها التقليديّة الهرميّة القائمة على تراتبيّة دينيّة في جوهرها (عقّال / جهّال)، وعلى تراتبيّة وظيفيّة تقوم على الخضوع الواثق والمطلق لطبقة العامة للقيادة الروحيّة / السياسيّة في الطائفة.

الصيغ السياسيّة اللاحقة لسقوط الإمارة، استبعدت مبدأ الوراثة في السلطة لصالح هيئات معيّنة أو منتخبة، متقاطعة بذلك مع التطوّر في المجتمع المارونيّ لجهة استبعاد الأعيان عن مواقعهم وأدوارهم القياديّة.

وفي هذا المجال، نكتفي بإيراد ملاحظتين:

– تشكّل تنظيمات شكيب أفندي[١٩] في العام ١٨٤٥ أول إعلان رسميّ "دستوريّ" مكتوب للنظام الجديد للجبل أرسى قواعد جديدة لإرادته: بنيويًّا، في تشكيل مجلس إدارة إلى جانب كلّ قائمقام "لمعاونته على إجراء وظائفه نظراً في دعاوى الأهلين الخاضعين للقائمقاميتين الخاصة والعامة."، يتألف من ممثّلين عن الطوائف الست في الجبل (قاضٍ ومستشار لكلّ طائفة، إلى القائمقام ونائبه) يتمّ انتخابهم "من الأعيان الأكثر جدارة في كلّ طائفة"؛ وظيفيًّا، أُوكلت إلى هذه المجالس شؤون كانت في السابق من اختصاص الأعيان: "الإعتناء بتوزيع ويركو (ضريبة) الجبل بكمال الحق والعدل"، وكذلك "رؤية مجموع الدعاوى والخلافات التي يجب عليهما فصلها والحكم بها".

– نصّت المادة الخامسة من نظام المتصرفيّة للعام ١٨٦١ على ما يلي: "الجميع متساوون أمام القانون؛ تُلغى إمتيازات الأعيان، لاسيّما المقاطعجيّة"، وهو مبدأ ينسف كلّ الأسس البنيويّة والوظيفيّة للنظام التراتبي الذي ساد في الجبل فترة الإمارة.

٣.٢.٢. الحركة المطلبية

١.٣.٢.٢. المطلبية السياسيّة

سنعالج مسألة المطلبية السياسية للموارنة، والمعبّر عنها بعريضة "الإنعامات المطلوبة من مولانا السلطان" في تشرين ١٨٤٠[٢٠]، في ضوء ملاحظتين:

– الأخذ في الاعتبار الإنقلاب الحاصل في ميزان القوى بحركتيه المتعاكستين: تزايد مواقع القوّة المارونيّة (ديمغرافيا، إقتصاد، مُلكية، تأثير سياسي...) التي ارتبط بها تصاعد سياسيّ غير منقطع (قد يكون تنصُّر الأمراء الشهابيين في القرن الثامن عشر أول مؤشّراته الملموسة حيث صار تطابق بين هوية السلطة والأكثرية الطائفية في الجبل)، مروراً بالمواجهة بين الأمير يوسف والأعيان الدروز، وصولاً إلى حكم بشير الثاني (١٧٨٨–١٨٤٠) والقطيعة الكاملة بين السلطة والدروز) وتراجع الموقع الدرزي في المقابل، بخاصة لجهة تقلّص نفوذ الدروز التدريجي في السلطة، وصولاً إلى فقدانها نهائيًا مع حكم بشير الثاني.

– المطلبية المارونيّة لم تقم على مجرّد انتزاع السلطة من الدروز، بل هدفت إلى إقامة نظام سياسي في الجبل جديد في أسسه ومفاهيمه وآليات عمله وهدفيّاته، يعكس الفكر الجديد الذي كان يفعل في الطائفة.

ينصّ البند ١٢ من عريضة "الإنعامات" على ما يلي: إنّ الحاكم دايماً على جبل لبنان وأنطيلبنان بحسب المعتاد القديم لا يكون إلاّ مارونيًا من العايلة الشهابية الشريفة من كون سكان الجبل المذكورة الأكثر عدداً هم الموارنة. ويكون تنصيب هذا الحاكم المارونيّ على الجبل المذكور متعلّقًا بغير توسّط بباب همايون العالي. ويجب أن يكون ديوان شورى في لبنان لأجل إدارة الجبل ومصالحه جميعًا[٢١]". كما تنصّ المادة الثالثة من الصيغة الأولى للعريضة على: "...أما باقي الأمراء والمشايخ والمقدمين... لا يكن لهم تسلّط على الشعب ولا ولاية البتة عليه، بل إن الجميع بدون تمييز فليكونوا خاضعين إلى الحاكم القايم بوقته وإلى الشرائع السلطانيّة".

إن النص أعلاه يعطي صورة واضحة عن النظام الذي يتطلّع إليه الموارنة: تبرير هذه المطلبية إنطلاقًا من تحوّلات ميزان القوى، إذ إن الحكم

يعود إلى الموارنة "حسب المعتاد القديم"، وأيضًا لأنهم "الأكثر عددًا ممّا سواهم". الهويّة المارونيّة الشهابيّة الصريحة للسلطة، توسيع المجال الجغرافيّ / السياسيّ للنفوذ المارونيّ إلى "أنطيلبنان"، بما يتوافق مع المدى الجغرافيّ للانتشاريّة المارونيّة، إنشاء ديوان شورى منتخب كتعبير عن التوجّه الديمقراطيّ، مركزة السلطة في يد الحاكم القايم بوقته، مما يعني تجريد الأعيان من سلطتهم وإخضاعهم للحاكم، إعطاء وضعية خاصة للجبل تعزله عن تدخّلات الولاة المجاورين وتربطه مباشرةً بالباب العالي"[٢٢].

التنظيمات اللاحقة لسقوط الإمارة، وإن لم تستجب بالكلية والتفصيل هذه المطلبية، إلا أنها سارت في اتجاه تكريس الوجود السياسي الرسمي والمشروع للموارنة، والتثبيت المتزايد لأرجحيّتهم السياسيّة، سواء على صعيد الفكر السياسيّ أو الحصة في السلطة.

١- فنظام القائمقاميّتين[٢٣] نصّ على إنشاء قائمقاميّتين: نصرانيّة على رأسها قائمقام نصرانيّ، ودرزيّة على رأسها قائمقام درزيّ. هذا النظام، وإن حدّ من الاندفاعة المطلبيّة المارونيّة، إلاّ إنّه ثبّت إيجابيّة سياسيّة أساسيّة للموارنة في ظل الواقع القائم آنذاك، كانت الحلقة الأولى في سلسلة معطيات لاحقة. فهو يشكّل أول اعتراف رسميّ من السلطنة العثمانيّة بالوجود والتمثيل السياسيين للموارنة في الجبل في ظلّ ضمانة دوليّة لهذه الكيانيّة الجديدة. وهو ما أدّى إلى تحويل الشراكة المارونيّة في السلطة والتي كانت بدأت مع فخر الدين، في ظلّ الأرجحيّة الدرزيّة، استقلاليّةً سياسيّةً في إطار جغرافيّ محدّد وتحت سلطة مارونيّة معلنة.

ويمكن إدراج تنظيمات شكيب أفندي، وهي التنظيمات المكمّلة والموسّعة لنظام القائمقاميّتين، في السياق عينه لجهة شمول الإستقلاليّة

الذاتيّة لموارنة القائمقاميّة الدرزيّة من خلال إيجاد نواة تمثيل سياسيّ لهم فيها (نائب قائمقام، تمثيل في مجلس الإدارة الخ.).

٢- يمكن اعتبار نظام المتصرفيّة[٢٤] للعام ١٨٦١ التتويج المتكامل لكلّ هذه المتحوّلات لصالح الموارنة:

- تقاطع مع متحوّلات فكرهم المجتمعيّ - السياسيّ، وبخاصة لجهة المساواة التي أرست مبدأها المادة الخامسة، ومبدأ التمثيل الشعبيّ لجهة إيجاد مجلس إدارة نصّت عليه المادة الثالثة، وهو هيئة تمثيليّة قائمة على أساس تمثيل الطوائف الست في الجبل، ومبدأ انتخاب هذا المجلس، وكذلك مشايخ القرى والتي نصّت عليهما المادتان الرابعة والعاشرة.

وقد ترافقت هذه المعطيات من الناحية الوظيفيّة، مع تنظيم جديد للسلطة جرّد الأعيان نهائيًّا من امتيازاتهم التقليدية: فمسألة "توزيع الأموال الأميريّة ومراقبة الداخل والخارج" صارت من صلاحيّة مجلس الإدارة بموجب المادة الثالثة؛ والشؤون القضائيّة أصبحت من اختصاص المحاكم الإبتدائيّة ومجلس القضاء الأعلى بموجب المادة السادسة؛ والشؤون الأمنيّة أُنيطت بهيئة بوليس مختلطة بموجب المادة ١٤.

- كرّس الأرجحيّة المسيحيّة في السلطة: إعادة الوحدة الجغرافيّة / السياسيّة إلى الجبل ووحدة السلطة فيه بقيادة متصرّف مسيحيّ واسع الصلاحيات؛ إعطاء أكثريّة تمثيليّة للمسيحيّين في مجلس الإدارة.[٢٥]

- ثبّت الضمانات السياسيّة للمسيحيّين عموماً. من جهة أولى، يمكن اعتبار نظام المتصرفيّة تعويضاً سياسياً لهم على رغم خسارتهم الحرب، وعقاباً سياسياً للدروز على رغم انتصارهم العسكري. من جهة ثانية، وُضِع النظام بضمانات سياسيّة وعسكريّة من جانب القوى الأوروبيّة.[٢٦]

- حرص نظام المتصرفيّة على تأكيد تمثيل الطوائف في كلّ مستويات

السلطة وأروقتها، بما يطمئن الطوائف إلى خضوعها عملانيًّا لهيئات منبثقة منها: في القضاء حيث تتمثّل الطوائف الست في المحاكم الإبتدائيّة، وكذلك في مجلس القضاء الأعلى المكوّن من ستة قضاة يتمّ اختيارهم من الطوائف الستّ؛ مراعاة التجانس الطائفيّ في التقسيمات الإداريّة، إذ تنصّ المادة الثالثة على ما يلي: "الكورة بما فيها الجهة السفلى وباقي قطع الأرض المجاورة وسكانها على مذهب الروم الأرثوذكس وما عدا بلدة القلمون الكائنة على الساحل وكلّ سكانها تقريباً من المسلمين"؛ المعيار في اختيار المأمورين في المناطق الإداريّة أن يكونوا "من الطائفة الغالبة بعدد سكانها أو أهميّة أملاكها في كلّ منطقة".

٢.٣.٢.٢. الإستقلاليّة الذاتيّة

تشكّل الاستقلاليّة الذاتيّة واحدة من الثوابت المسيّرة للموارنة عبر تاريخهم. فبعدما عاشوا في ظلّ استقلاليّة أمر واقع بفعل عزلتهم في الجبل (وكانت استقلاليّة مهدّدة بفعل الغزوات المتكرّرة)، تحوّلوا مع حكم الأمير فخر الدين المعني الثاني إلى نوع من الإستقلاليّة المحميّة في ظلال الأمير. وتخطو عريضة "الإنعامات" في ١٨٤٠ خطوة إضافيّة في اتجاه تكريس هذه الإستقلاليّة وتثبيتها حقًّا شرعيًّا من السلطان.

١- على مستوى وضعية الطائفة المارونيّة، تركّز العريضة على المطالبة بإنهاء رسمي لمظاهر الذمّية في مستويين على الأقل: إلغاء مظاهر التمييز والحريّة الدينيّة:

- "فالبطريرك والمطارين حين جولانهم في المدن والقرى والجزاير فلا يتعارضوا من ركوب الخيول المسروجة مع الملابس المعينة لكلّ منهم وحمل العكاز البطريركيّ والعلامات التي تنقل أمامهم حسب وظيفة كلّ منهم".

– "وللبطريرك المومى إليه مع المطارين والرهبان والشعب المارونّي أن يقيموا أديرة ومدارس وكنايس ومعابد وصوامع بحسب المعتاد القديم دون افتقار إلى أخذ إذن جديد كان ذلك في الجبال أم في المدن أم في الجزاير أو في أي محل يسكنه الشعب الماروني ويستعملوا فيها رسوم ديانتهم بكامل الحرية بلا معارضة أحد من ولاة الأمور أيًّا كان".[٢٧]

٢- على مستوى الإدارة الداخلية للطائفة، تطالب العريضة:

– بحصريّة السلطة في يد البطريرك: "إنّ في أمور الديانة ليس لأحد أن يضادد أوامر البطريرك المشار إليه والجالس على الكرسيّ الإنطاكي منذ القديم ولا يتعدّى مراسيمه العايدة لإصلاح الإكليروس والشعب ولا يتعارض من أيّ كان من ولاة الأمور أم خلافهم سواء في الجبال أو المدن أو الجزاير بل يكون متصرّفاً بكامل الحرية والسلطة حسب رسوم ديانته نحو جميع طائفته المتمسّكة بمذهب واحد والخاضعة كلّها لسلطانه".

– بحريّة الحركة للبطريرك والإكليروس: "إذا شاء البطريرك أو المطارين والأساقفة الإقامة في المدن والجزاير مقرّ أبرشياتهم فلا يمنعون من ذلك. بل فليكونوا أحراراً في كلّ ما ذكر مما يتعلّق بأمور ديانتهم ورسومهم وعوايدهم".

– الإعفاءات والإمتيازات التي يجب أن يتمتّع بها الإكليروس: "إعفاء الكرسيّ البطريركيّ والعقار المختصة به من الأثقال والرسوم والحوادث الأميريّة"، وكذلك "إعفاء الإكليروس من أداء الجزية والأثقال العمومية والسخرة وكلّ ما ينافي حالهم ومقامهم الإكليريكي"، وكذلك "عدم التعرّض أو وضع اليد على الأوقاف والأديرة والمدارس".

إذا كانت عريضة الإنعامات ركّزت على إعطاء ضمانات الحريّة والاستقلاليّة للإكليروس في شكل خاص، فإنّ تنظيمات شكيب أفندي

والمتصرفيّة ذهبت في اتجاه تركيز الضمانات للجماعة المارونيّة في شؤونها الداخليّة، وفي معزل عن السلطان أو الأعيان الدروز.

رسمت تنظيمات شكيب أفندي الإطار الرسميّ للإستقلاليّة الداخليّة للطوائف، وبخاصة لجهة الأحوال الشخصيّة:

– فالأسس التي يعتمدها مجلس الإدارة في النظر في دعاوى الأهلين، يستمدّها "وفقاً للعادات المكانيّة القديمة والأصول المذهبيّة..."

– والهيئات المكلّفة البتّ في قضايا الأحوال الشخصيّة منبثقة من الطائفة ذاتها التي تختار قضاة "أوكل إليهم النظر في دعاوى أبناء مذهبهم وفصلها وفقاً لعقيدتهم الدينيّة"، على أن يكون المستشارون والقضاة "ينتخبون ويعيّنون بمعرفة مطارنة وعقّال كلتا الطائفتين".

– عدم تدخّل سلطة طائفة في شؤون طائفة أخرى، إذ "يستقلّ قاضي كلّ طائفة ومستشارها برؤية دعاوى أبناء مذهبهما والحكم بها وليس لهما أن يتدخّلا في المسائل الخارجة عن أبناء طائفتهما".

– وفي موضوع إرسال الحوالية لتحصيل الويركو، ومراعاة لحقّ كلّ "الطوائف أن تعامل باللطف واللين (...) واتّقاء كلّ ما من شأنه إحداث النفور والعداء بينها، ينبغي أن تكون الحوالية المراد إرسالهم من أبناء مذهب القرى المرسلين إليهم ما استُطيع إلى ذلك سبيلاً أي أن يُرسَل المسلم إلى المسلمين وماورنيّ إلى الموارنة (...)"

٣– لبنان الكبير: إندفاعة مارونية واعتراض إسلامي

إن أي تحوّل في الحالة النزاعيّة الكامنة بين السلطنة العثمانيّة والأقلّيات كان يرتهن بتغيير في أيديولوجيا الأكثريّة العثمانيّة المسيطرة؛ كما أنّ تغيير واقع "الستاتيكو" كان رهن تحوُّل في ميزان القوى بين الأفرقاء المتنازعين. وسوف تساهم متحوّلات القرن التاسع عشر وبدايات

القرن العشرين، وصولاً إلى الحرب العالمية الأولى، في سقوط السلطنة العثمانيّة ودفع الأقليات أكثر في اتّجاه حركات إستقلاليّة متعدّدة.

– فالسلطنة تحوّلت عن الأيديولوجيّة الإسلاميّة – التي شكّلت عامل جمع لعدد من الشعوب على رغم الفروق العرقيّة واللغويّة – إلى أيديولوجيا قوميّة عثمانيّة طورانيّة عنصريّة ومغلقة[٢٨]، مما زاد الحال النزاعيّة حدّة: خروج العرب عن ولائهم للسلطان وتفتّح بذور القوميّة العربيّة، وصولاً إلى مواجهة العرب للسلطنة في الحرب العالميّة الأولى؛ اليقظة المتجدّدة للقوميات الأقلوية المتسلّحة بمبدأ "الدولة – الأمة"؛ المنحى العدائيّ في سلوكية السلطة تجاه الأقليات (المجازر الأرمنيّة، المجاعة في جبل لبنان...).

– المتحوّلات في ميزان القوى أدّت إلى التلاشي التدريجيّ للسلطة العثمانيّة كقوّة ضبط وإدارة وتوجيه للمجال السياسيّ: فالتدخلات الأوروبيّة المتكررة[٢٩]- عسكريًّا وسياسيًّا – ساهمت في تقطيع أوصال السلطنة الجغرافيّة وتفتيت سيادتها؛ وعجز "الرجل المريض" عن معالجة عِلله المتفاقمة أوصله إلى الخضوع للوصاية الدولية؛ وتقاطع المصالح والهدفيات المرحلية بين القوى الأوروبية والأقليات صبّت في مصلحة هذه الأخيرة التي تسلّحت بالدعم الأوروبي لإزالة النير العثماني[٣٠].

هذه المتحوّلات التي أخذت "المسألة الشرقيّة" في اتّجاه مصالح الأقليات، تضع الباحث أمام بعض الوقائع:

إن الدول الأوروبيّة العظمى – لا الأقليات – هي التي انتصرت في الحرب. والسؤال الذي يُطرح: هل هذا الإنتصار تمّ لحساب الأقليات أم صبّ في حساب المصالح الاستراتيجية الأوروبية؟

لقد أظهرت التطورات اللاحقة للحرب أنّ تغيّر القوّة المسيطرة في المنطقة لم يُنهِ "المسألة الشرقيّة" في بعدها الأقلويّ، بل أنهى مشكلة بعض الأقلّيات. فقد تبيّن أنّ الاعتبارات المؤسّسة للنظام الجديد قامت على تأمين

مصالح المنتصرين وليس تطلّعات الشعوب، ممّا يعني استمراراً للمشكلة الأقلويّة في المنطق نفسه، ولكن مع فاعلين جدد.

٢- إنهيار السلطنة يفترض بالضرورة تأمين وراثتها. فهي كانت إحدى ركائز المنظومة الجيو - استراتيجيّة الأوروبيّة - الشرق أوسطيّة، وغيابها يفرض العمل على إقامة نظام إقليميّ جديد لسدّ فراغ السيادة والسلطة في المناطق العثمانيّة. والسؤال الذي يُطرح يتناول معايير هذا النظام الجديد وترتيباته الجيوسياسيّة، وإلى أيّ حدّ يصبّ في مصلحة الأقليات.

إنّ الإجابة على هذا التساؤل تضع في الواجهة القوى الجديدة الوارثة للسلطنة والفاعلة في الواقع السياسيّ:

- من جهة أولى، القوتان الحليفتان المنتصرتان في الحرب - بريطانيا وفرنسا - وما بينهما من تزاحم استراتيجي وتضارب في المصالح والهدفيات، ما يستتبع طبيعيًّا ترتيبات جديدة تقوم على تقاسم مناطق النفوذ في ما بينهما[٣١].

- من جهة ثانية، الشعوب المتحرّرة من القبضة العثمانية، والساعية إلى بلورة تطلّعاتها المستقبليّة من خلال هويّاتها القوميّة كبدائل أيديولوجيّة. فبعض هذه الشعوب افتقد الرابط الدينيّ الجامع الذي كانت تشكّله السلطنة، وبعضها الآخر سعى إلى إبراز تطلّعاته القوميّة التي قُمِعت طويلاً الخ.

إلى جانب البدائل القوميّة، تطلّعت هذه الشعوب إلى المطالبة بالبدائل السياديّة للسلطنة من خلال العمل على تجسيد الهويّة القوميّة في كيانات مستقلة سيّدة. فانهيار السلطنة ككيان سياديّ / دستوريّ، وتطلّع الحلفاء

نـحـو إعــادة صـيــاغـة الـنـظــام الإقـلـيـمـيّ، وتشجّـع الشعـوب بـطـرح الـرئـيس الأميركيّ ويلسون حقّ تقرير المصير أساساً للنظام الجديد، ومحـاولة بعض الشعوب الإفادة من علاقـاتـهـا التـاريخيّة أو المستجدّة مع الحلفـاء، كلّ ذلك سرّع في تظهير المطلبيّات الكيانيّة للشعوب.

٣- على أن اختلاف المعايير في النظر إلى الترتيبات الجديدة، بين الدول الحليفة وشعوب المنطقة من جهة، وبين هذه الشعوب نفسها، أفرز مجموعة تناقضات ذات طابع نزاعي ما زالت المنطقة تعاني من بعض نتائجها حتّى اليوم.

- فـتـعدّد المصـالـح الإستراتيـجيّـة للـدول الكـبرى استـدعـى مجمـوعـة تسويـات نـتـجت مـنـهـا خـريـطـة سيـاسيّـة جديدة أخذت في الاعتبـار، ليس مطلبيات الشعوب وحسب، بل حـاجـات هـذه القوى. وقد أدّى هذا الأمر إلى عدم تطابق بين الجغرافيا الجديدة وواقـع الشعوب، مما أنتج عدم استقرار اتّـخـذ طـابـعًـا نـزاعـيًّـا في الـكـيـانـات الجديدة المنشـأة: حـالـة نـزاعـيّـة داخـل الكيانـات بين سلطة ذات طابـع مركزيّ تـهيمن عليها جمـاعـة قوميّة أكثريّة، وتركيبة مجتمعيّة تعدّديّة أورثت إنقسامًا بنيويًّا في المجتمع وتنـاقضاً بين المجتمع والسلطة؛ حـال نزاع بين معظم الكيانـات الجديدة نـاتجة من تشتيت الجمـاعــة الـواحـدة في كـيــانــات عـدة، مما ولّـد لـدى هـذه الجمـاعـة حـركـة إعتراضيّة إنفصاليّة أصابت شظاياهـا الكيانات التي توجد فيها.

- والإخـتـلاف في الـتـطلّـعـات الأيـديـولـوجيّـة والـكـيـانـيّـة بين شـعـوب المنطقة أعـاد إلى الواجهة معطيات إشكاليّة الأكثريّة / الأقليّة: من جهة أولى، ظهرت إيديولوجيات قوميّة إحتوائيّة الطابع في النظرة إلى الآخر وسبـل الـتـعـامـل مـعـه عـلـى صعيد المجتمـع والـدولـة، متـنـكّـرة بـذلك لـواقـع الـتـعـدّديّـة الـقـائـم؛ من جـهـة ثـانـيـة، بـرزت قـومـيّـات أقـلـويّـة الطابـع تمسّكت

بخصوصيّاتها ومطلبياتها في وجه الأكثريّات الجديدة الناشئة، واضعة طروحات هذه الأكثريّات موضع شكّ واعتراض.

على إنّ تحكّم القوى الحليفة المنتصرة بميزان القوى في المنطقة جعل من التسويات التي فرضتها العامل الحاسم في تقرير الصورة السياسيّة الجديدة في الشرق. وقد تأرجحت خطوط هذه الصورة بين تطابق مع تطلّعات القوميات الأكثرية حيناً، وتطلّعات الجماعات الأقلوية حينًا آخر، بحيث نشأت فسيفساء من الدول والمجتمعات على رمال متحركة افتقدت معها استقرارها ونموّها الطبيعيّ.

في خضم هذه المعطيات المتشابكة والمعقّدة قام لبنان الكبير، لا نقطة وصول في مسار تاريخيّ تصاعديّ أو نتيجة تقارب وتلاقٍ بين الجماعات التي تكوّن منها المسيحيّون والمسلمون. بالعكس، في ركيزته القانونيّة ومجاله الجغرافيّ وإطاره التنظيميّ، كان لبنان الكبير نتيجة قرار سلطويّ من المفوّض السامي الفرنسيّ الجنرال غورو؛ وفي إيديولوجيّته التأسيسيّة وبعده السياسيّ، كان استجابة للمطلبيّة المسيحيّة، المارونيّة تحديدًا [٣٢].

في وقائعه العملانيّة، نشأ لبنان الكبير في ظلّ ميزان قوى إقليميّ ودوليّ ملائم للمسيحيين. فنتيجة سلسلة مساومات وتسويات بين الفرنسيّين والإنكليز، تفرّدت فرنسا بمنطقة نفوذها. وفي المقابل، أدّى التعارض بين المصالح الفرنسيّة والمطلبيّة العربيّة إلى سلسلة ضغوط سياسيّة مارستها الحكومة الفرنسيّة على الأمير فيصل، أهمّها الإتفاق الذي فرضه عليه رئيس الوزراء الفرنسيّ كليمنصو في كانون الثاني ١٩٢٠ [٣٣]. وتصاعدت حدّة المواجهة بين الفريقين وأوصلت إلى الصدام العسكريّ بينهما في معركة ميسلون في ٢٤ تمّوز سنة ١٩٢٠ التي وضعت حدًّا للدولة

العربيّة التي أعلنها الأمير فيصل في تشرين الأول ١٩١٨، وأدّت إلى إحكام فرنسا قبضتها على كامل منطقة نفوذها، مما أتاح لها إجراء الترتيبات الجغرافيّة السياسيّة الملائمة. فكان لبنان الكبير، وكذلك إنشاء الدويلات السوريّة في مرحلة أولى جزءًا من هذه الترتيبات.

لكن القرارات الإداريّة المؤسّسة للبنان الكبير لم تكن تعني وصول مشروع الموارنة إلى خواتيمه السعيدة، إذ إن إنشاء لبنان الكبير أبرز بوضوح حدّة التناقضات الأيديولوجيّة والسياسيّة بين القوى المعنية بقيامه (المطالب اللبنانيّة)، والقوى المعارضة له (المطلبيّة العربيّة وموقف المسلمين المضمومين إلى لبنان الكبير).

٣. لبنان الكبير: إندفاعة مارونيّة واعتراض إسلامي

١.٣. مطالب اللبنانيّين[٣٤]

لم تكن هناك مطالب مارونيّة بالمعنى العنصريّ للتعبير، أي مطلبية تهدف إلى تأمين المصالح الحصريّة للجماعة المارونيّة على حساب الآخرين. على الأصحّ، كان هناك تصوّر لدولة حديثة بكلّ مقوّماتها (الهويّة، الجغرافيا، السيادة والسلطة) عمل الموارنة على تحقيقها.

فالموارنة المطالبون بلبنان الكبير، وإن كانوا جماعة دينيّة من جهة معتقدهم الإيمانيّ، إلاّ أنهم كانوا أيضاً، وبخاصة، جماعةً علمانيةً تستقي ثقافتها المجتمعيّة والسياسيّة من الفلسفة الليبراليّة؛ والبطريرك الحويك – الذي كان له الدور الأكبر في تحقّق لبنان الكبير – لم يذهب إلى فرنسا ولم يمثل أمام مؤتمر الصلح ليدافع عن مشروع سياسيّ لجماعة دينيّة، بل كان

يحمل مشروع دولة تكون فيها التعدّديّة والحريّة الدينيّة من المقوّمات التأسيسيّة.

٣.١.١. الكيانيّة السياديّة

"الكيانيّة السياديّة" أو "الإستقلال الكيانيّ" هو جوهر المشروع المطلبي الذي كان الموارنة رأس الحربة في الدفاع عنه في عامي ١٩١٩ - ١٩٢٠، سواء في لبنان أو في فرنسا أو أمام مؤتمر الصلح. وهو يعني حقّ ممارسة الحقوق الشرعيّة التي تتيحها الموضوعيّة التاريخيّة لكلّ "جماعة تاريخيّة": فالإستقلال بمعناه الثقافيّ يعني التمايز وحقّ الإختلاف عن الآخر؛ وبمعناه السياسيّ هو حقّ تقرير المصير أي التصرّف وفق الإرادة الذاتيّة الحرّة للجماعة؛ جغرافيًّا، يفترض مجالاً خاصًّا للجماعة تتمتّع عليه بحصريّة السيادة وحقّ التصرّف المطلق؛ وفي بعده السلطوي، يفترض الاستقلال قيام نظام سياسيّ قاعدته سيادة الجماعة، وآلية عمله سلطات منبثقة من اختيارها، وهدفياته خدمة تطلّعاتها ومصالحها.

تاريخيًّا، يمكن اعتبار المطلبيّة الكيانيّة السياديّة تتويجاً للمسار التاريخيّ الأقلويّ المتميّز لجبل لبنان، لجهة تحويل واقع الاختلاف والاستقلاليّة، الذي ميّز الجبل عبر تاريخه، حقّ الإختلاف والإستقلال المعترف به والمضمون سياديًّا وقانونيًّا، وعلى قاعدة التركيبة السكانيّة التعدّديّة التي يطغى عليها الطابع الدينيّ / الثقافيّ.

منهجيًّا وتاريخيًّا، لا يجوز الفصل بين خصوصيّة الجبل واستقلاليّته والصعود التاريخيّ المتدرّج للموارنة، على الأقلّ بطابعه الفكريّ / السياسيّ وبالمتحوّلات التي طرأت على مجتمعهم. وهذا ما يفسّر تلقائيًّا أنّ الموارنة كانوا في أساس الحركة المطلبية في ١٩١٩ - ١٩٢٠، وهي حركة

أساسها الدفاع عن الخصوصيّة التعدّديّة للبنان، والمطالبة بالاستقلال في ظلّ الإستقلاليّة الذاتيّة لكلّ الجماعات.

١.١.١.٣. الخصوصيّة / التمايز المؤسِّسة للحق الكياني

التبرير الأيديولوجيّ يجد أساسه في مفهوم "الخصوصيّة اللبنانيّة" الذي طرحه البطريرك الحويك، والمرتكز إلى أمرين: بنيويًّا، يعتبر الحويك أن اللبنانيّين "كوّنوا على الدوام كياناً قوميًّا متميّزاً عن الجماعات المجاورة بلغته وعاداته وميوله وثقافته الغربية"؛ وظيفيًّا، يعتبر الحويك أنّ الإستقلال اللبنانيّ ليس استقلال "أمر واقع ناجم عن إنهيار السلطنة العثمانيّة فحسب، بل هو أيضًا وخاصة إستقلال تام إزاء أيّة دولة عربيّة قد تقوم في سوريا". وفي دفاعه عن مطلب الإستقلال، يظهر واضحًا إصرار الحويك على إثبات التمايز المتعدّد الأوجه للبنان عن محيطه، من خلال اتّباعه منهجية المقارنة بينهما:

– الإعتبارات التاريخيّة هي أوّل ما يشدّد عليه البطريرك، إذ يعتبر أنّ لبنان حافظ دائمًا على "استقلاليّة ذاتيّة"، وفي أحيان كثيرة تمتّع "باستقلال كامل"، في الوقت الذي كانت فيه "الشعوب المجاورة ترزح تحت نير تسلّط الفاتح العربي أو العثماني"[٣٥].

– وتكمّل الإعتبارات السياسيّة الإعتبارات التاريخيّة، إذ "إنّ الوضع الإستقلاليّ للبنان ارتكز على تنظيم سياسيّ ومن ثم برلمانيّ كان حتّى ١٩٠٨، تاريخ نشر الدستور العثمانيّ، الوحيد من نوعه على كلّ الأراضي العثمانية". وفي المقابل، يلاحظ البطريرك "أنّ سوريا المجاورة عرفت مصيرًا مشابهًا لباقي الولايات العثمانيّة، حيث بدت غريبة عن كلّ ما يكوّن

الحياة السياسيّة لبلد ما"[٣٦].

– تظهر الأهميّة الأساسيّة لمعطى الخصوصيّة الثقافيّة في اعتبار البطريرك الحويك "أنّ درجة الثقافة العاليّة التي وصل إليها لبنان – الذي له سمات دقيقة ومتميّزة – تشكّل إحدى الحجج التي لا جدال فيها لحقّه في الإستقلال". وهذه الميزة التي يختص بها لبنان في ذاته، هي نفسها التي تميّزه من محيطه، إذ يعتبر البطريرك "أن لبنان هو الحاضن الأساسي للثقافة الغربية في الشرق، في حين أنّ التعليم والثقافة الأوروبية في سوريا – باستثناء المدن الكبرى – قليلا الإنتشار، حيث يشكّل العنصر البدوي الجزء الأهم من السكان"[٣٧].

– وينهي البطريرك مطالعته هذه باعتبارات من الواقع والقانون: يشير بداية إلى انخراط لبنانيّين كثر في جيوش الحلفاء خلال الحرب، والمجاعة التي ضربت الجبل نتيجة ولائه لقضية الحلفاء؛ ثم يلفت النظر إلى أنّ مجلس إدارة الجبل، "وهو هيئة منتخبة تعبّر عن الإرادة الإجماعية لسكانه، أعلنت إستقلال لبنان، ويأمل الوفد اللبناني أن تكرّس الدول الحليفة هذا الإستقلال عملاً بحق الشعوب في تقرير المصير الذي اعتمدته كأساس لتنظيم البشرية الجديدة"[٣٨].

٢.١.١.٢. المعطى الوظيفي: الإستقلال

يندرج موضوع إنشاء كيان لبنانيّ مستقل في سياق التصاعد التاريخيّ للتوجّه الإستقلاليّ لجبل لبنان. وقد شكّل هدفًا استراتيجيًا جاءت مطلبيّة الإستقلال في ١٩١٩ – ١٩٢٠ تتويجاً له. من هنا، طرح هذا

الموضوع هاجس التوليف بين أمرين:
– التأكيد على مبدئيّة الإستقلال والسيادة وإطلاقيتهما كحقّ تاريخيّ مكتسب استحقّه اللبنانيّون.

فقرارات مجلس الإدارة تدرّجت تصاعديًا من المطالبة "استقلال هذا البلد اللبنانيّ بإدارة شؤونه الإداريّة والقضائيّة بواسطة رجال من أهله"[٢١]، إلى "المناداة باستقلال لبنان السياسيّ والإداريّ"، وصولاً إلى المطالبة "استقلال لبنان التام والمطلق وحياده السياسيّ بحيث لا يحارِب ولا يحارَب ويكون بمعزل عن كلّ التدخّلات".

وفي السياق عينه، شدّدت الوفود على اعتبار موضوع الإستقلال والسيادة غير قابل للمساومة. فداود عمّون، وفي شرحه لموضوع التعاون مع فرنسا، يؤكّد على أن هذا التعاون "لا يعني أبداً في ذهننا التخلّي عن حقوقنا أو التنازل عن استقلالنا". وكذلك يؤكّد البطريرك الحويك على "أن لبنان الموضوع منذ ستين عاماً تحت نظام الوصاية الدولية، قد أصبح ناضجاً ليكون دولة مستقلّة".

– لكن الحذر التاريخيّ الذي طبع علاقات الجبل بمحيطه، وبروز المطلبيّة العربيّة الإستيعابيّة للكيان اللبنانيّ المنتظر، والخلل في ميزان القوى العملانيّ الخ. أمور دفعت الإستقلاليّين إلى التفتيش عن ضمانة وحماية لهذا الإستقلال. ولذا لم يتردّدوا في طلب الإنتداب الفرنسيّ وربطوا العلاقة مع الدولة السوريّة الآتية في إطار العلاقة مع فرنسا.

٣.١.١.٣. إطار التعامل مع فرنسا

أ– إن تحليل المعطيات الدافعة إلى طلب التعاون مع فرنسا والغايات المنتظرة من هذا التعاون، يلفت إلى أمرين:

– في تحديد أطر العلاقة مع فرنسا، تنطلق المطالب من اعتبارها، لا وصيًّا سياسيًّا، بل "صديقة ومستشارة" بحسب تعبير البطريرك الحويك. وبالفعل، يظهر التشديد على الإعتبارات الظرفيّة، التقينة، والعملانيّة، في قبول مبدأ الإنتداب وطلب المساعدة الفرنسيّة.

فقرارات مجلس الإدارة تشدّد على مساعدة فرنسا للحصول على الإستقلال وتنظيم الدولة، وتؤكّد على "معاونة فرنسا الإدارة المحلية في تسهيل نشر العلوم وإزالة أسباب التفرقة والخلاف الخ."، و"ضمان فرنسا للإستقلال منعًا لكلّ مساس به". ويبرّر داود عمّون طلب التعاون مع فرنسا انطلاقاً من عجز البلاد في المرحلة الأولى، وفي غياب الموارد المالية والتقنيّين، عن تأمين تنميتها الذاتية. ويذهب الحويك في الخط نفسه، إذ يُبرز الحاجة إلى معاونة دولة غربية كبرى ومساعدتها، في ظل الأزمة السياسيّة والإقتصاديّة التي يعانيها العالم.

– التبريرات لطلب فرنسا كدولة منتدبة تبرز – وبخاصة في مذكرة البطريرك الحويك – مدوّنة توضيحيّة لعمق العلاقات المارونيّة – الفرنسيّة وتاريخيتها. والمرتكز لهذه العلاقات، بحسب الحويك، يكمن في أنّ "ما بين البلدَين من مشاعر أُلفة وتقارب قلّ أن تجد مثيلاً له في تاريخ الشعوب". وتقوم هذه الفرادة على: جاذب ترسّخ عبر العصور يقرّب اللبنانيّين من فرنسا: العلاقات التجاريّة والسياسيّة، إنتشار وحيد وفريد من نوعه للثقافة الفرنسيّة في لبنان لا مثيل له خارج الأراضي الفرنسيّة، عرفان جميل اللبنانيّين لما قدّمته لهم فرنسا عبر التاريخ يشكّل جزءًا من تقاليدهم الوطنيّة؛ "حماية فرنسا للبنانيّين، في لبنان كما في الخارج، وعلى مرّ العصور والأنظمة، يشّكل في فرنسا عقيدة حكوميّة، لا بل أكثر من ذلك، عقيدة وطنية".

ب- كما تحدّد المذكرتان الأهداف المنتظرة من المساعدة الفرنسيّة:

- داود عمّون يركّز على الإفادة من التجربة الفرنسيّة الطويلة كدولة لتفادي العثرات التي تتعرّض لها كلّ دولة ناشئة، وعلى الإفادة من "حَكَمٍ" له الكلمة المسموعة لدى الطوائف المختلفة التي تتكوّن منها البلاد، وعلى ضمانة الإستقلال اللبنانيّ في وجه كلّ تعدٍّ محتمل عليه.

- أما الحويك، فيشير إلى "أن فرنسا الليبراليّة والمعطاء سوف تعمل، ليس فقط على احترام استقلال لبنان، بل أيضًا على ترسيخه وضمانه والدفاع عنه". ويرى الحويك تأمين ذلك من خلال المساعدة في بناء الدولة (تنمية موارد البلاد، تأسيس مؤسسات ومدارس وطنية الخ.)، تقوية الشعور والوحدة الوطنيين، إحترام الحريات وحقوق الأقليات الخ.)

٤.١.١.٣. إطار العلاقة مع سوريا

الإشارة الوحيدة إلى سوريا في مذكرة البطريرك الحويك ترد في سياق دفاعه عن استقلال لبنان حيال سوريا "لاسيما أن لا شيء يجمع بين البلدين، لا ماضيهما، ولا تطلّعاتهما، ولا التطوّر الفكريّ لكلّ منهما، ولا التطوّر السياسيّ كذلك".

أما داود عمّون، فيكتفي بالإشارة إلى أمرين:

- وجود ارتباطات إقتصاديّة قويّة بين البلدين: حاجة سوريا إلى المرافىء والجبال اللبنانيّة من جهة؛ حاجة لبنان إلى السهول السورية من جهة ثانية، مما يجعل الإنفصال التام بين البلدين مضرًّا لكليهما.

- شدّ أواصر العلاقة مع سوريا مشروط بتعاون هذه الأخيرة مع فرنسا وبمدى إبداء الحكومة السوريّة القدرة على الاستمرار والأهليّة

والتسامح. "فلبنان يفضّل وضعًا غير مستقر ومعزول، على الخطر الذي قد يتعرّض له من جرّاء انسياقه في تيار بلد هو دونه تطوّراً ويفتقر إلى تقاليد في الحكم راسخة".

٢.١.٣. الحدود: المرتكز الجغرافيّ للكيانيّة

١- لم يرتكز العمل السياسيّ للموارنة، في فترة تأسيس لبنان الكبير، إلى المطالبة بمجال جغرافيّ محدّد إيديولوجيًا في شكل مسبق. فالحركة التاريخيّة للموارنة في جبل لبنان بدأت مع استيطانهم جبل لبنان الشمالي وإعطائه هويّتهم الدينيّة والثقافيّة على المدى الطويل. ولكن مع تقدّم الزمن، لم يقتصر المجال الجغرافيّ المارونيّ على هذه المنطقة، بل ظهر مجالاً متحرّكًا قابلاً للتمدّد مع النمو والإنتشاريّة الديموغرافيّة للموارنة. وفي هذا السياق، شكّلت المنطقة الدرزيّة، ومن خلال الهجرة المارونيّة إليها، المتنفّس الحيوي لجبل لبنان الشمالي المكتظّ سكانيًا؛ وتحوّلت في ما بعد، ومع التركّز التدريجيّ للموارنة فيها، إمتدادًا للمجال الثقافيّ / الجغرافيّ / المجتمعيّ المارونيّ، مما ولّد إشكاليّة نزاعيّة مع الدروز لا تزال قائمة حتى اليوم.

ويمكن إدراج المطلبيّة الحدوديّة المتعلّقة بلبنان الكبير في سياق المنطق عينه، بمعنى اعتبار لبنان الكبير المدى الحيوي لجبل لبنان، أي إعطاء المجال الجغرافيّ / الإقتصاديّ الملائم للمشروع السياسيّ ليكون قادراً على الحياة والاستمرار. وهو أمر ركّزت عليه قرارات مجلس الإدارة ومذكّرات الوفود إلى مؤتمر الصلح. لكن توسيع الحدود سيؤدّي إلى إشكاليّة نزاعيّة مع المسلمين سيبدأ العمل على تجاوزها بدءًا من العام ١٩٤٣.

إن مطلبيّة توسيع الحدود لم تكن وليدة اللحظة التاريخيّة أو نزوة سياسيّة أو نزعة طائفيّة شوفينيّة، بل يجب ربطها بسياق فكريّ منذ القرن التاسع عشر على الأقل. ونكتفي هنا بإيراد ملاحظتَين:

– فالبطريركيّة المارونيّة كانت مدركة لأهميّة المجال الجغرافيّ في واقع الجبل الحياتيّ. ففي مذكرة ١٨٤٠، طالبت بمجال جغرافيّ يضم"لبنان وأنطيلبنان"، مبرّرة ذلك "بكون السكان الأكثر عددًا مما سواهم هم الموارنة". وفي مذكرة رفعتها إلى الحكومة الفرنسيّة في ١٨٦٣/١٢/١٨، تشتكي البطريركيّة من "حصر اللبنانيّين داخل جبالهم وتعريضهم للأخطار كلّما خرجوا منها"، لتخلُص إلى المطالبة بأن "يتوسّع على اللبنانيّين ببعض المحلات الملاصقة للجبل كسهل البقاع وعكار وغيرها لتسهيل معاشهم مع حفظ حقوق الميري بتمامها"[٤٠].

– ولم يفت المفكرين الموارنة الإنتباه إلى هذا الأمر. فجوبلان مثلاً، وعند مقاربته لهذا الموضوع، ينتقد رسم حدود لبنان الموضوع عام ١٨٦١ القائم "على الخيال والهوى"، نظرًا إلى سلخ بيروت "القائمة وسط الساحل اللبناني وقرى وأنحاء أخرى"، ليخلُص إلى القول إنّ أخصب أرض، وهي كافية لقوت شعبه كلّه، ليست له بعد". وبعد أن يلاحظ جوبلان تزايد المشاكل والصعوبات (التزايد السكاني، إتّساع الأراضي البور لحساب الأوقاف، طغيان قطاع التجارة، تحوّل سكان الريف إلى التجمّعات السكنيّة والمدن للعمل في الوظيفة والخدمات، الهجرة الخ.)، يدعو إلى "إعادة النظر في عمل ١٨٦١ الظالم. يجب أن تعاد إلى لبنان الحدود التي كانت له في عهد الأمير فخر الدين والأمراء الشهابيّين، وهي حدوده الطبيعيّة. فلبنان المستقل يضمّ، والحالة هذه، ما خلا أرضه الحاضرة، البقاع حتى رأس الجبل الشرقيّ ومرجعيون والحولة وبلاد بشارة وصيدا وبيروت وقضاء عكار في الشمال والذي يشكّل مع طرابلس، من حيث الجغرافيا، قسمًا من لبنان"[٤١].

٢- المرتكز القانونيّ الرسميّ لمطلبيّة توسيع الحدود يجد أساسه في قرارات مجلس الإدارة وفي المذكرات المرفوعة إلى مؤتمر الصلح.

- ففي مذكرة البطريرك الحويك، وتحت عنوان "إستعادة لبنان"، يرسم البطريرك في شكل مفصّل الحدود المطلوب استعادتها[٤٢].

- قرارات مجلس إدارة جبل لبنان ركّزت على معطيَين في تبريرها للمطالبة بتوسيع الحدود: "توسيع نطاق جبل لبنان إلى ما كان معروفًا به من التخوم تاريخيًّا وجغرافيًّا، وما تقتضيه منافعه الإقتصاديّة، بحيث يكون بلادًا قادرة على القيام بحياة شعوبها ومنافعهم وثروتهم (...)."

إنطلاقاً من المعطيات أعلاه، يمكن رصد الحجج المطروحة وتوضيحها من خلال الخطوط التالية:

أ- نظريّة الحدود الطبيعيّة والتاريخيّة. ويمكن تفسيرها في اتّجاهين:

- إتّجاه أول عبّر عنه مجلس الإدارة في نظريّة "الأرض المغتصبة"، إذ اعتبر أنّ "القطع التي فُصلت عنه قد سُلخت عنوة واغتصابًا من الدولة التركيّة". وبعد أن يلاحظ مجلس الإدارة سقوط "الدولة الغاصبة"، يخلُص إلى اعتبار "أن لبنان لا يتّسع له العيش والرقي ما لم تُعَد إليه القطع المفصولة عنه"، ليطلب في نهاية الأمر "اعتبار البلاد المغصوبة منه بلادًا لبنانيّة كما كانت قبل سلخها عنه".

- أما داود عمّون، فيركّز في مذكرته على معطيات عملانيّة ليظهر كيف أن هذه " الحدود تفرض ذاتها من الناحية الجغرافيّة والطبيعيّة". ويدعم عمّون فرضيّته هذه، وعلى سبيل المثال، بالمطالبة بإلحاق بيروت: لا يمكن مثلاً بقاء بيروت، التي تحيط بها أراضي لبنان الراهن من جميع جهاتها، منفصلة عنه. ولا تستطيع هذه المدينة الإتّصال بداخل سوريا من

دون عبور لبنان مسافة خمسين كيلومترًا. وكذلك هي الحال بالنسبة إلى صيدا وطرابلس اللتين تُعتبران، مع بيروت، جزءًا لا يتجزّأ من لبنان، وتشكّلان معها المنافذ البحريّة الطبيعيّة الوحيدة. وكذلك، يعتبر عمّون إنّ من غير الممكن فصل مناطق عكار وبعلبك والبقاع وحاصبيا وراشيا وصيدا ومرجعيون عن لبنان، إذ إنّها تندمج فيه، كما إنّها في الماضي سُلخت عنه في شكل إعتباطي، فضلاً عن أنّ الملاّكين وسكان هذه المناطق هم في أغلبيّتهم الكبرى لبنانيّون أو من أصل لبنانيّ.

ب- نظرية "المدى الحيويّ"

ترتكز هذه النظريّة إلى فرضية "المنفعة والحاجة الإقتصاديّة" للمطالبة بتوسيع الحدود. وبالفعل، تُظهر المبررات التي ساقتها الوفود اللبنانيّة إلى مؤتمر الصلح الهمّ الحياتي الذي كان طاغيًا في خلفية هذه المطلبيّة، بخاصة لجهة التركيز على ما عاناه جبل لبنان من حصار ومجاعة خلال الحرب العالميّة الأولى. وفي هذا السياق نلاحظ، خصوصًا مع البطريرك الحويك، تراجع حجّة الحدود الجغرافيّة والتاريخيّة لصالح الحاجة الإقتصاديّة.

– فداود عمّون مثلاً يعتبر الأراضي المطالب بها "شرطاً لوجودنا". ويوضح عمّون نظرته هذه: "بدون هذه الأراضي لا تكون لنا تجارة أو زراعة، ويبقى اللبنانيّون مضطرين إلى الهجرة. ويكفي أن تُقفل بوجهنا بأبسط الوسائل الإداريّة كي يقضى علينا بالموت جوعًا، كما كانت الحال في هذه الحرب."

– البطريرك الحويك يستعيد المنطق نفسه من خلال مقولة "الحاجة الحيويّة" التي يبرّرها من خلال معطيَين: الأول، حرمان لبنان من سهوله (عكار والبقاع)، يجعل منه سلسلة جبال غير منتجة وغير قادرة على تأمين

حياة شعبها"، وقد أثبتت تجربة الحرب أن لبنان المحاصر والمقتصر على موارده الذاتيّة من دون إمكان استيراد القمح من المناطق المجاورة، قد عانى المجاعة التي أودت بثلث سكانه تقريبًا؛ الثاني، ويبرز من خلاله البطريرك الأهميّة الحيويّة لهذه الأراضي، إذ إنّ "قسمًا منها يسدّ حاجته من القمح، والقسم الآخر سيكون المنافذ الطبيعيّة التي لا غنى عنها لحياته الإقتصاديّة".

ج- مبدأ حق الشعوب بتقرير المصير

ويمكن توضيحه من خلال حجتين تمّ التركيز عليهما في شكل أو آخر:

– مطالبة الأكثريّة الساحقة من سكان هذه المناطق بالإلتحاق بلبنان. وقد عبّرت عن رغبتها هذه بالعرائض المرفوعة إلى الحكومة الفرنسيّة. وبالتالي، إن إعادتها إلى لبنان "تُعتبر عمل عدالة وتعويضًا، وكذلك التزامًا بمبدأ حرية الشعوب".

– الحويك يشدّد على ناحية أخرى وهي اعتبار الشعوب القاطنة في الأراضي المطالب بها قد طالبت بهذا الإلحاق، واختارت الجنسيّة اللبنانيّة التي كانت الطموح المثالي لهذه الشعوب التي هي في أكثريّتها من أصل لبناني[٤٣].

٣.١.٣. نظام الحكم: التنظيم المؤسّساتي للكيانية

يشكّل النظام السياسيّ الركيزة الثالثة في مثلّث الأسس المكوّنة للدولة، إلى جانب الشعب والكيان الجغرافيّ. وأهميّته في كونه الأداة العملانيّة لترجمة حقّ تقرير المصير (السيادة والإرادة الشعبيّة) وقائع عملانيّة في الممارسة السياسيّة اليوميّة.

فإلى جانب الخصوصيّة والتعدّديّة الثقافيّة المميّزة لتركيبة الشعب اللبنانيّ، وإلى جانب الكيان الجغرافيّ المطلوب، تطرّقت المطالب اللبنانيّة إلى بعض الأسس العامة لإقامة النظام السياسيّ، في قرارات مجلس الإدارة فقط، إذ إنّ المذكرات إلى مؤتمر الصلح لم تتناول هذه المسألة. ولا تنفصل هذه الأسس المقترحة عن سياق التحوّل التاريخيّ الذي أصاب، خلال القرن التاسع عشر، تنظيم السلطة السياسيّة في الجبل وآليات عملها، وبخاصة في منحيَين:

– التطوّر المؤسساتيّ الذي نقل السلطة من واقع الممارسة التجريبيّة غير المنتظمة مع الإمارة اللبنانيّة، إلى التنظيم المؤسساتيّ التدريجيّ وفق قواعد مكتوبة وآليات عمل منتظمة وأصول قانونيّة ثابتة. وقد بدأ هذا التحوّل مع نظام القائمقاميّتين، مروراً بتنظيمات شكيب أفندي، وصولاً إلى نظام المتصرفيّة الذي يمكن اعتباره أول "دستور" مكتوب في جبل لبنان غرس بذور التنظيم الحديث في السلطة. إنّ أهم أساسين ركّزتهما هذه المتحوّلات على صعيد النظام – واللتين تشكّلان حتى اليوم ثوابت في النظام السياسيّ اللبنانيّ – هما مبدأ التمثيل الطائفيّ المعمّم على كلّ أجهزة السلطة كانعكاس لواقع التركيبة المجتمعيّة؛ ومبدأ التمثيل النسبيّ لهذه الطوائف بحسب حجمها الديمغرافيّ[٤].

– تتقاطع هذه المعطيات مع المتحوّلات الطارئة على الواقع المارونيّ في القرن التاسع عشر: على صعيد الفكر السياسيّ لجهة تكريس مفاهيم الديمقراطيّة والحريّة والمساواة في الوجدان والممارسة السياسيّة عند الموارنة، والتي لقيت صداها في شكل خاص في نظام المتصرفيّة؛ النفوذ المارونيّ الحاسم على صعيد السلطة والمترافق مع زيادة قوّة الموارنة الديمغرافيّة والإقتصاديّة والسياسيّة. وقد شكّلت المطالبة المارونيّة بالسلطة على الجبل فاتحة مرحلة سياسيّة جديدة نقلت واقع الجبل إلى عهد

جديد مختلف كلّيًا عن فترة الإمارة، وعنوانه التمدّد المارونيّ السياسيّ التدريجيّ في السلطة، على قاعدة التوازي بين الحجم الديمغرافيّ والقوّة السياسيّة من جهة، والحصة الموازنة له في السلطة من جهة ثانية.

– وعلى سبيل المثال، في مذكّرة رفعتها إلى السلطات الفرنسيّة في كانون الأول ١٨٦٣، تشتكي البطريركيّة المارونيّة من سلبيات نظام المتصرفيّة: الولاية الأجنبيّة على لبنان، تقسيمه ستة أقسام في ست طوائف، "تسوية كلّ الطوائف بالأخرى بأخصّ الوظايف والحقوق مع التفاوت الكليّ بينها عددًا وأملاكًا الخ." وتخلص المذكرة إلى المطالبة بإقامة "والٍ وطني واحد من الأكثريّة، وأن يعطى لكلّ طائفة لبنانيّة من أعضاء المجالس وباقي المتوظفين بمقدار احتياجها واستحقاقها، بالنظر إلى عدد نفوسها وأملاكها بمقابلة عادلة".

الأسس العامة للنظام السياسيّ المتصوَّر نجدها في قرارَي مجلس إدارة جبل لبنان بتاريخ ١٩١٨/١٢/٩ و ١٩٢٠/٥/٢٠:

– "يكون لهذه البلاد اللبنانيّة مجلس نيابيّ يؤلّف على مبدأ التمثيل النسبيّ حفظًا لحقوق الأقليّة ويُنتخب من الشعب. ويكون لهذا المجلس حقّ التشريع ووضع القوانين الملائمة للبلاد وسائر ما للمجالس النيابيّة في البلدان الديمقراطيّة".

– "حكومة لبنان هذه ديمقراطيّة مؤسَّسة على الحريّة والإخاء والمساواة مع حفظ حقوق الأقليّة وحقوق الأديان".

– "مباشرة درس وتنظيم القانون الأساسيّ بطرقه الأصوليّة".

القراءة التفسيرية والاستطرادية لهذه المقرّرات تسمح لنا بلفت النظر إلى الأمور التالية:

– التصوّر المؤسّساتيّ للدولة يرتكز إلى الفلسفة الليبراليّة الديمقراطيّة في أبعاد عدّة: "الحريّة والمساواة والإخاء"؛ السيادة الشعبيّة المعبَّر عنها في مبدأ الإنتخاب والتمثيل الشعبيّ والمجلس النيابيّ؛ المنطق الضمنيّ للعلمانيّة والذي تشكّل السيادة الشعبيّة وحريّة الأديان ركنين جوهريّين فيه.

– على صعيد جدليّة المجتمع والسلطة، يشكّل مبدأ التعدّديّة القاسم المشترك بين تركيبة المجتمع وتركيبة السلطة. فالطائفيّة المجتمعيّة ذات الطابع التعدّدي، يمكن استنتاجها ضمنًا من منطق الأكثريّة والأقليّة الوارد في متن القرارين. ولكن تجدر الإشارة إلى أمرين: فهذه التعدّديّة ليست تراتبيّة، بل تقوم على أسس "المساواة والحريّة والإخاء"، بما يستبعد تلقائيًّا أي إيديولوجيا إقصائيّة أو استبعاديّة للآخر من الخلفيّة الفكريّة لهذه القرارات؛ وهذه التعدّديّة تقوم على "حريّة الأديان"، مستعيدة بذلك التقليد التاريخيّ للجبل لناحية حريّة المعتقد الدينيّ، وحريّة ممارسة الشعائر، وخصوصيّة الأحوال الشخصية الخ.

– والطائفيّة السياسيّة، كإنعكاس بنيويّ على صعيد السلطة لتركيبة المجتمع، تظهر في مبدأ المشاركة في السلطة المعبّر عنه في "التمثيل النسبيّ حفظًا لحقوق الأقليّة"، بما يعنيه ذلك من اعتراف بالشخصيّة السياسيّة لكلّ الجماعات واستبعاد أي منحى استئثاريّ أو احتكاريّ للسلطة من طائفة محدّدة.

التقويم الأوّليّ لمشروع "الكيانيّة السياديّة" يتيح لنا إبداء الملاحظات التالية:

١– يجب النظر إلى هذا المشروع من زاوية صراع القوميّات، وليس صراع الأديان. فالمواقف المتعارضة منه كانت جذورها الفكريّة قوميّة

وقالت بها قوى سياسية لها انتماءات دينيّة مختلفة. وبهذا المعنى، المشروع ليس مارونيًا بالمعنى العقائديّ، إذ إنّه لا ينطلق ثقافيًا من خلفية دينيّة / لاهوتيّة.

٢- والمشروع لا يقول "قوميّة مارونيّة"، بمعنى الإرتكاز إلى قاعدة إيديولوجيّة عنصريّة تقصر المجال الكيانيّ على الجماعة المارونيّة: فهو يستوحي روحيّة الفلسفة الليبراليّة في جوهرها التعدّدي الذي يعترف بـ "الآخر" مساويًا ومتمايزًا؛ ولا يستبطن سلوكيّة عدائيّة إستباحيّة لـ "لآخر"، استبعادًا له أو طرده أو رذله في وضعيّة دونيّة. والمعارضة التي واجهها تعود، ليس إلى محتواه الأيديولوجيّ، بل إلى التشابك في المجالات الجغرافيّة - السياسيّة مع الطروحات العربيّة وطروحات مسلميّ لبنان الكبير.

٣- في السياق التاريخيّ لقيام لبنان الكبير، كان الموارنة فريقًا في معادلة صراعية يتمتّعون فيها بنفوذ سياسيّ موقّت في ميزان القوى؛ ولم يكونوا قوّة مهيمنة لها سطوة إيديولوجيّة ضاغطة وتتمتّع بالإمكانات العملانيّة لترجمة هذه السطوة. في الواقع كان الموارنة يتوقون، وتتويجًا لمسارهم التاريخيّ، إلى كيان سياسيّ ملائم لوجودهم في إطار الحريّة وحقّ تقرير المصير. ومن هذه الزاوية، تكون سلوكيّتهم دفاعيّة تهدف إلى تأمين الضمانات للذات المارونيّة في إطار معادلة قوى داخليّة، إقليميّة ودوليّة متشابكة.

٣.٢. المطالب العربيّة

٣.٢.١. القاعدة الأيديولوجيّة

يحدّد الأمير فيصل في مذكّرته إلى مؤتمر الصلح[٥] القاعدة

الأيديولوجيّة لمطالبته كما يلي: "إنّ هدف الحركة القوميّة العربيّة... هو توحيد العرب في أمّة واحدة". ويدعم تطلّعه هذا بالمبرّرات والحجج التالية:

– "العرب مجموعة من الأعراق السامية المتقاربة في النسب وجميعها تتكلّم لغة واحدة هي اللغة العربية"[٤٦].

– التشديد على "ماضينا المجيد ومثابرة شعبنا العربيّ طوال ستمئة سنة في مقاومة الأتراك الذين كانوا يحاولون دمجنا في أمّتهم التركيّة".

– "لقد أصبح توحيد الأمّة العربيّة في آسيا أمرًا يسيرًا في الآونة الأخيرة بعد إنشاء الخطوط الحديديّة والبرق والمواصلات الجويّة".

– "نحن نرى أنّه، إذا مُنحنا استقلالنا، وإذا أثبتنا كفاءتنا الوطنيّة، فإنّ المؤثّرات الطبيعيّة الناشئة عن العرق واللغة والمصالح ستعمل بعد زمن قصير على جمعنا في أمّة واحدة".

ويخلص الأمير فيصل من عرضه إلى نتيجتَين:

– "نحن نؤمن أن سوريا، وهي بلد زراعيّ وصناعيّ كثيف السكان، وسكانه من الحضر، تستطيع أن تدير شؤونها الداخليّة بنفسها".

– "لقد جئت إلى أوروبا، وبالنيابة عن والدي وبالنيابة عن العرب في آسيا، لأقول لكم إنّهم يتوقّعون من الدول المتمثّلة في مؤتمر الصلح ألاّ تعلّق أهميّة زائدة على المفارقات السطحيّة القائمة في الأحوال السائدة وألاّ تنظر إليها من خلال النظرة الأوروبيّة الماديّة لمصالحها ومناطق نفوذها المزعومة هناك"[٤٧].

٢.٢.٣. الترجمة الكيانيّة

تنطلق مقرّرات المؤتمر السوريّ العام[٤٨] من "كون الأمة ذات المجد القديم والمدنية الزاهرة "ناضلت واستشهد أبناؤها" طلبًا للإستقلال التام

والحياة الحرّة بصفتها ذات كيان مستقلّ وقوميّة خاصة بها، لها الحقّ أن تحكم نفسها بنفسها...

إستنادًا إلى حقّنا الطبيعيّ والشرعيّ في الحياة الحرّة". وتأسيسًا على ذلك اتّخذ المؤتمر القرارات التالية:

– "الإستقلال السياسيّ التام الناجز للبلاد السوريّة".

– الحدود التي طالب بها المؤتمر تضم المنطقة الغربيّة (جغرافيا لبنان الكبير)، والشرقيّة (سوريا)، والجنوبيّة (فلسطين)[٤٩].

– نظام الحكم يقوم على "ملكيّة مدنيّة نيابيّة تدار مقاطعاتها على طريقة اللامركزيّة الواسعة وتُحفظ فيها حقوق الأقليات"، ويكون الأمير فيصل هو الملك الدستوريّ عليها[٥٠] الرفض المبدئيّ لنظام الإنتداب، مع القبول به أمرًا واقعًا أساسه "المساعدة الفنيّة والإقتصاديّة الخ. على أن لا تمسّ هذه المساعدة باستقلال البلاد السياسيّ التام ووحدتها"[٥١].

– رفض الإعتراف "بأيّ حقّ تدّعيه الدولة الإفرنسيّة في أي بقعة من بلادنا السوريّة، ونرفض أن يكون لها مساعدة أو يد في بلادنا بأيّ حال ومكان كان".

أما في ما يتعلّق بوضع لبنان، فيشدّد المؤتمر السوريّ على "مراعاة أماني اللبنانيّين الوطنيّة المتعلّقة بلبنان في حدوده الحاضرة (أي جبل لبنان)، شرط أن يكون بمعزل عن كلّ نفوذ أجنبيّ"، على أن تتمّ هذه المراعاة في ما نصّ عليه المؤتمر لجهة "حفظ حقوق الأقليّات". وفي هذا السياق، نلفت النظر إلى:

– إنّ نطاق مقاربة حقوق الأقليّات يتمّ في إطار "وحدة البلاد السياسيّة التي تتجزّأ"، "واللامركزيّة الإداريّة الموسّعة"، الممارسة تحت

إشراف السلطة المركزيّة ووصايتها، مما يعني تلقائيًّا استبعاد حقّ تقرير المصير وفك الإرتباط التاريخيّ والإنتمائيّ والسياسيّ بين الأقليات وأرضها التاريخيّة. (مادة ١٢٢ أو ١٢٤ من مشروع دستور المملكة السوريّة).

- تنصّ المادة ١٣ من مشروع الدستور: "لايجوز التعرّض لحريّة المعتقدات والديانات ولا منع الحفلات الدينيّة لطائفة من الطوائف، على أنّ لا تُخلّ بالأمن أو تمسّ شعائر الأديان والمذاهب الأخرى"؛ كما تنصّ المادة ١٤ على أن طريقة إدارة المحاكم الشرعيّة والمجالس الطائفيّة التي تنظر بحسب شرائعها في الأحوال الشخصيّة المذهبيّة وطريقة إدارة الأوقاف العامة تعيّن بقوانين تصدر عن المؤتمر. وهذا يعني حصر "حقوق الأقليّات"، والتي هي ذات طابع طائفيّ، بحريّة المعتقد والإدارة الذاتيّة (autogestion) لشؤونها الداخليّة والمذهبيّة، بما يذكّر إلى حدّ بعيد بنظام المِلل الذي كان معمولاً به في الدولة العثمانيّة.

٣.٣. موقف مسلمي لبنان الكبير

٣.٣.١. الوحدة السوريّة

تتقاطع مطالب المسلمين – والتي رفعها وجهاؤهم وقادتهم السياسيّون من المناطق اللبنانيّة المختلفة (بيروت، صيدا، صور، جبل لبنان، طرابلس، بعلبك، البقاع الخ.) إلى لجنة كينغ – كراين الأميركيّة وإلى الحكومة الفرنسيّة – مع التوجهات العامّة التي عبّر عنها الأمير فيصل أمام مؤتمر الصلح[٥٢]. ويمكن استخلاصها كما يلي:

- "أن تكون سوريا بجملتها من جبال طوروس شمالاً إلى صحراء

سيناء جنوبًا، ومن البحر المتوسط غربًا إلى ما وراء تدمر شرقًا، وحدة سياسية لا تتجزأ".

- "الإستقلال التامّ لسوريا إقتصادياً وسياسيًّا (...) بحدودها الطبيعيّة وعدم تجزئتها".

- أن تكون الحكومة "شورويّة لا مركزيّة تُحفظ فيها حقوق الأقليّات"، ويكون على رأسها الأمير فيصل.

- أن يتمّ تقسيم البلاد إلى مقاطعات يضع تفاصيلها المؤتمر السوريّ.

- الرفض المبدئيّ "لأيّة وصاية أو رقابة أو رعاية أو انتداب"، مع القبول بالانتداب كأمر واقع موقت، على أن تكون أميركا هي الدولة المنتدبة.

- رفض "كلّ حقّ تدّعيه فرنسا وخصوصًا في لبنان والرفض "المطلق" لأيّة مساعدة فرنسيّة" وعدم القبول بأيّ "حقّ تاريخيّ أو تقاليد متّبعة في سوريا تُتّخذ حجّة للسيطرة عليها".

٢.٣.٣. الموقف من لبنان الكبير

كان من البديهي أن يستتبع تبنّي المسلمين أطروحات الأمير فيصل ومقررات المؤتمر السوريّ العام، الرفض الكامل لفكرة لبنان الكبير (هويةً وحدودًا ونظامًا الخ.). إن موقف المسلمين الذين ضُمّوا إلى لبنان الكبير يمكن تلخيصه في اتّجاهين:

تنطلق هذه الرؤية، وكما تحدّدها جريدة "لحقيقة"، من أنّ "القطر السوريّ أو الشاميّ كتلة واحدة تجمعها رابطة اللغة والعادات والأخلاق ووحدة التاريخ، ويتألف من مجموع أفرادها أمّة كان لها قبل الإسلام

وبعده شأن يُذكر في تاريخ الحرب والسياسة والعمران"[٥٣]. وانطلاقًا من ذلك، يصبح لبنان "جزءًا لا يتجزّأ من سوريا"، إذ إن الله والتاريخ والطبيعة (...) كلّ هؤلاء شاؤوا أن يكون لبنان جزءًا من سوريا، متّصلاً بها، عضوًا من أعضائها لا يجوز فصله عنها"[٥٤].

وبناءً عليه، يؤكّد المسلمون أنّ في حال فُصِل لبنان عن سوريا وتمّ تكبيره "الموهوم"، "نطلب الإنسلاخ عن لبنان والإنضمام إلى سوريا".

وفي تبرير الرفض، تشدّد الطروحات الإسلاميّة على "أن الساحل لا يعيش بدون الداخل"، وإنه "إذا حُكِم بفصل لبنان عن سوريا، فكأنّه حُكِم علينا بالموت جوعاً، لأن لبنان ليس قطرًا زراعيًّا ولا تجاريًّا وليس فيه مصانع".

وقد تولّت صحيفة "الحقيقة"، في سلسلة مقالات حول "المسألة اللبنانيّة"، مقارعة الحجج الداعمة لإقامة لبنان الكبير، فاعتبرت:

– أنّ الخصوصيّة الثقافيّة غير كافية لتبرير المنطق الإنفصاليّ الإستقلاليّ، لأن "الشعب السوريّ القاطن في طوروس والعريش والساحل والداخل واحد في جسمه ونفسه (...) ولا يجوز أن ننظر إلى التربية العلمية التي امتاز بها بعض الأفراد، لأنّ العلم ولو مضى عليه الزمن الطويل، لا يكفي لتغيير روح الأمّة"[٥٥].

– وتعتبر "الحقيقة" أنّ الخصوصيّة السياسيّة التي يقول بها دعاة الإستقلال اللبنانيّ ليس لها أساس تاريخيّ "لأن لا عبرة لما كان عليه (لبنان) من بعض امتيازات داخليّة. فهو كان عثمانيًّا بكلّ ما تعنيه الكلمة، وقد أنقذه سمو الأمير فيصل من الأتراك وأرسل إليه حاكمًا حسب العهود بين الحلفاء"[٥٦].

– وترفض الصحيفة نظريّة "الحدود التاريخيّة" التي لا أساس لها

في التاريخ:

- "أما كون بعض البقاع السوريّة كانت تبعًا للبنان فانسلخت عنه، فإنّ في ذلك نظرًا. ولعلّ الحقيقة عكس ذلك: فإن لبنان إنّما وسّع حدوده الأمير المعني الكبير، فلما انقضى عهده، عاد لبنان إلى ما كان عليه"[٥٧].

- كما تستبق "الحقيقة" نظرية الحجّة الحياتيّة التي طرحها البطريرك الحويك، فتنقضها: "للبنان مناظره المنقطعة النظير ومنتزهاته الشائعة وماؤه العذب، لكن أين أراضيه المترامية الأطراف التي تُنبت الحنطة وسائر الحبوب؟ أهي في قنن جباله وذروات هضابه أم بين صخوره وفي بطون أوديته ؟ لعمري، لو قنعنا بما نستغلّه من الحنطة من أراضي الجبل (...) لما عرف أحدنا شعبًا ولكان مستقر المجاعات (...) أفمن مصلحته أن ينفصل عن أرض فيها مستودع غذائه ومادة حياته (...)؟[٥٨]

- وتخلص "الحقيقة" إلى أنّ طرح وجود قضية لبنانية قائمة بذاتها، هو طرح خاطىء، لأنه ذا طابع إنفصالي مخالف لوقائع التاريخ والجغرافيا: " إشتقّت المسألة اللبنانيّة من الفرق الموجود بين لون قميص اللبنانيّ ولون قميص الدمشقيّ، والحياة في الشرق تتغذّى من أمثال هذا الفرق الموهوم (...) المسألة اللبنانيّة هي مطالبة السوريّ اللبنانيّ بالإنفصال عن أخيه السوريّ الدمشقيّ والحلبيّ والمقدسيّ. هي طلب أحد أبناء الدار الواحدة أن يقيم جدارًا من حديد وحجارة وسدًّا لا ينفذ منه النور والهواء (...) هي أيضًا استئثار هذا الوارث بباب الدار المشترك"[٥٩].

خلاصة عامة

الخلاصات التي يمكن استخراجها من الطروحات السابقة تسمح لنا بالقول إنّ الصراع على لبنان الكبير لم يكن اختلافًا سياسيًا (أي خاضعًا

لمنطق المساومات والتسويات) على تنظيم السلطة وتوزيع الحصص، بل كان تناقضًا وجوديًا / كيانيًا يرتبط بنظرة كلٍّ من الجماعات إلى معنى وجودها التاريخيّ وطريقته، بمرتكزاته الأيديولوجيّة والجغرافيّة والثقافيّة، وترجمته الكيانيّة السياسيّة على صعيد الدولة والنظام. وهذا ما سيعيد تكوين الإشكاليّة الأكثريّة / الأقليّة، ولكن بلباس إيديولوجي جديد، ومن ضمن منطق المواجهة ذاته.

١- التناقض النظري

على الصعيد المنهجيّ النظريّ، يشكّل قيام لبنان الكبير حالة قطيعة، على أكثر من مستوى، بين المعطيات النظريّة التي يفترضها تأسيسه، وبين الوقائع التاريخيّة والأيديولوجيّة والمجتمعيّة والسياسيّة التي رسا عليها. فلبنان الكبير شكّل الإطار الحاضن للأكثرية والأقلية، ولكن من دون أن يسوّي الإشكالية التاريخية بينهما:

١- من جهة أولى، يفترض لبنان الكبير نظريًا تحوُّلات أساسها تخطّي الذاتيات المتنازعة للتفتيش عن آلية مؤالفة تنهي القطيعة التاريخيّة بينها: فلسفة جديدة في علاقة الأكثريّة والأقليّة أساسها استبدال المواجهة التاريخيّة بينهما بفرضية التعايش في كيان سياسيّ واحد، وما تفترضه مسبقًا من التحوُّل الأيديولوجيّ في النظرة إلى "الآخر"، وما يستتبعه ذلك في التعامل السياسيّ معه؛ تحوُّل في المعنى التاريخيّ / السياسيّ لكيان الجبل من أنّه "تحالف للأقليّات" في وجه الأكثريّة، إلى جعله إطارًا لتنظيم التعايش السلميّ بينهما؛ تغيّر في شروط وجود الأقليّات وضماناته في وجه الأكثريّة لجهة الانتقال من الإستقلاليّة والحماية إلى المصالحة مع الأكثريّة

تعبيرًا عن زوال خطرها، وبالتالي انتفاء الحاجة إلى الضمانات.

٢- من جهة ثانية، وفي الوقائع التاريخيّة، طُرح لبنان الكبير في دائرة الخيارات المحوريّة لكلٍّ من الجماعتَين، بمعنى أنّ النظرة إليه والموقف منه لهما طابعٍ مصيريّ وارتدادات حاسمة على هويّة الجماعتين ووعيهما التاريخيّ وتطلّعهما المستقبليّ.

فعلى الصعيد النظريّ الأيديولوجيّ، تحتوي طروحات الطرفين ضمنًا نفيًا نظريًّا "لآخر" في نظرته إلى ذاته (هويّة وثقافة) ولجهة إمكان تحقيق مشروعه السياسيّ، مما يترتّب عليه في نقطة الإنطلاق إنقطاع بين مكوّنات المجتمع السياسيّ. في الواقع، شكّل لبنان الكبير "اللحظة التاريخية" التي دفعت بكلا الجماعتَين إلى الإحاطة بواقعها والتفتيش عن موقعها وبلورة تطلعاتها في ضوء المعطيات المستجدّة. وقد انطلقت هذه المراجعة من الإدراك السببي لماهية هذا الوجود وتاريخيّته وخصوصيّته، والضرورات التي تحكّمت بتطوّره. وكان من الطبيعيّ أن تؤدّي الإختلافات في المنطلقات الأيديولوجيّة لهذا الوجود ومساره التاريخيّ إلى الإختلاف على لبنان الكبير كمحطة في مسار كلّ من الجماعتَين، وانطلاقًا منه إلى التصوّرات المستقبليّة. فلبنان الكبير، من هذا المنظار، هو تجسيد للكيانية التي سعى إليها الموارنة، تشكّل الوحدة السوريّة أو العربيّة خطرًا عليه؛ وتأكيد وجوده ضربة موجهة إلى وعي المسلمين ذاتهم وكيانيّتهم. في المقابل، الدولة السوريّة تجسيد للكيانية التي سعى إليها المسلمون يشكّل لبنان الكبير خطرًا عليها؛ وتأكيد وجودها يعني بتر المسار التاريخيّ الإستقلاليّ للموارنة.

فلبنان الكبير هو محطة حاسمة في المسار التاريخيّ للموارنة وتأكيد لمشروعهم السياسيّ المتبلور منذ القرن التاسع عشر. ومن هنا، كان الهمّ

الطاغي عندهم تركيز خصوصيّة هذا الكيان وحمايته من أيّ تعدّيات، مما يفسّر تحرّكهم المطلبي لناحية تأمين ضروراته الحياتيّة من مجال جغرافي وضمانات دوليّة...، في وجه دولة سوريّة محتملة تحتويه ويعتبرها الموارنة احتلالاً جديدًا ومشروعًا إلحاقيًا.

في الوقت نفسه، شكّل لبنان الكبير حال انقطاع للمجموعة الإسلاميّة عن تاريخها ونفيًا لمشروعها السياسيّ وبترًا لتطلّعاتها المستقبليّة. وهذا ما يفسّر الهموم الإسلاميّة لجهة التأكيد على الهويّة القوميّة في إطار الوحدة السوريّة، وفي مواجهة احتمالات قيام لبنان الكبير ككيان "إنفصالي"، مما دفعهم إلى التصدّي للمطالب اللبنانيّة ولفرنسا كقوّة إستعماريّة إحتلاليّة تفتيتيّة داعمة لهذا التوجّه الإنفصاليّ.

٢- التنازع السياسيّ

تلازم مع التوسيع الجغرافيّ للبنان تحوُّل جذري في المعادلة الداخلية – ليس فقط لجهة الزيادة السكانيّة التي طرأت[٦٠] والتي كانت إسلاميّة في أكثرها – بل بخاصة لجهة المعادلة السياسيّة / الطائفيّة الجديدة التي حلّ بموجبها المسلمون السنّة محلّ الدروز، إلى جانب الموارنة. والمعادلة الجديدة لم تكن مجرّد إحلال جماعة طائفيّة محل جماعة أخرى، بل ارتبطت بها معادلات إيديولوجيّة جديدة تحكّمت بمسار لبنان الكبير على المدى الطويل.

والأساس في هذا التحوُّل هو إعادة تكوين الإشكاليّة النزاعيّة بين الأكثريّة والأقليّة من خلال تناقض إيديولوجيّ بين منطق القوميّة العربيّة الإستيعابي الذي يقول به المسلمون، ومنطق الخصوصيّة الذي دافع عنه الموارنة. فالمسلم "الملحق" بلبنان الكبير بقرار إداريّ – وليس بعمل إراديّ – كان ينتمي إيديولوجيًا وفي ولائه السياسيّ إلى الأكثريّة الديموغرافيّة –

السياسية القائلة بإيديولوجيا القوميّة العربيّة والدولة السوريّة؛ بينما كان المسيحيّون – والموارنة بخاصة – القائلون بالخصوصيّة الكيانيّة، أقليّة في هذا الخِضَم.

لقد قامت الإشكاليّة على قاعدة "تنازع مشروعيّات" قوامه التفاوت بين معطيَين: من جهة أولى، تمتّع كلٌّ من الجماعتين بالمقوّمات الضروريّة لتكون "جماعة تاريخيّة"، أي جماعة لها شرعيّة الوجود والتمتّع بالحقوق التاريخيّة الموضوعيّة (وبخاصة حقّ التمايز وحقّ تقرير المصير)؛ من جهة ثانية، تضارب بين هذه الحقوق لناحية ترجمتها الكيانيّة / العملانيّة (جغرافيًّا وسياسيًّا)، بمعنى أنّ تحقّق أحد المشروعين يتمّ بالضرورة على حساب مشروع الآخر، ويمسّ بحقوقه التاريخيّة الموضوعيّة.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أنّ "الإلحاقيّة" و"الإنفصاليّة" – وهما صفتان كانتا رائجتين في فترة قيام لبنان الكبير – لا يمكن ردّهما إلى واقع سياسيّ / تاريخيّ، إذ إنّ السيادة والسلطة الكيانيّة كانتا تتمثّلان حصرًا في الدولة العثمانيّة التي كان المسيحيّون والمسلمون جزءًا منها – بالمعنى السياديّ والقانونيّ – يعيشون تحت سلطتها وفي إطار مجالها الجغرافيّ / السياسيّ. وبالتالي، يجب النظر إلى هذه النعوت في ضوء الطروحات الأيديولوجيّة للأفرقاء، وليس من خلال معيار موضوعيّ: فالإلحاقيّة يجب فهمها تعدّيًا على مشروع الخصوصيّة الكيانيّة يقوم على إلحاق الكيان اللبنانيّ بدولة سوريّة محتملة؛ والإنفصاليّة يجب فهمها بترًا لمشروع دولة سوريّة لم تكن قد قامت بعد.

في مطلق الأحوال، هذه الإشكاليّة لم تُترجَم عنفيًّا لعجز أيٍّ من الفريقين عن التحكّم بميزان القوى، بل كرّست حال قطيعة – داخل لبنان الكبير – بين مكوّنات مجتمعيّة متناقضة ومتنازعة، تميّزت بمفارقتين:

– سياسيًا، شكّل لبنان الكبير "إنتصارًا" للأقليّة على الأكثريّة، أساسه ترجيح فرنسا الداعمة لقيامه كفّة الميزان لصالح المسيحيّين.

– لكن هذا "الإنتصار" كان مشوبًا بعلّتين: الأولى، إنّ رجحان كفّة المسيحيّين لم يكن ناتجًا من قوتهم الذاتيّة، بل من ثقل الوجود الفرنسيّ السياسيّ والعسكريّ الحليف لهم، مما يعني رهن وجود لبنان الكبير على المدى الطويل باستمراريّة هذا الوجود؛ الثانية، على المدى الطويل – وفي ظلّ تركيبته الديمغرافيّة وواقع الأيديولوجيّ / السياسيّ، وفي إطار محيطه الجغرافيّ الأوسع – كان من الصعب أن يستمر لبنان الكبير، أو على الأقل أن يستمر في ظل السيطرة المسيحيّة على الدولة والسلطة. فالغلبة عندما تكون لميزان القوى، لا تنشىء استقراراً وديمومة ولا تلغي روحيّة التنازع والسلوكيات المرتبطة بها، بل تشكّل هدنة أمر واقع مرحليّ ينقلب مع أيّ تحوّل يصيب ميزان القوى هذا.

– قام لبنان الكبير على "عيب تأسيسيّ" أساسه الشرعيّة العرجاء والمجتزأة التي يعبّر عنها الإنقطاع بين المكوّنات المجتمعيّة من جهة، وبين جزء من المجتمع والدولة من جهة ثانية.

فالمسيحيّون المهتمّون بتأمين المتطلبات الحياتيّة للكيان الجديد، لم يأخذوا في الإعتبار العامل السكانيّ الإسلاميّ في المناطق المضمومة إلى لبنان. فهذا العامل – بثقله الديموغرافيّ وامتداده المترسّخ وارتباطه الأيديولوجيّ / السياسيّ بالدولة السوريّة – يشكّل، مرحليًا، عنصر عدم استقرار ونواة خطر تفجيريّ للكيان. وكذلك أهمل المسيحيّ، العامل على ترسيخ سلطته، الإنعكاسات السلبيّة على المسلمين الذين يعيشون تحت سلطة مفروضة عليهم، وبالتالي مرفوضة منهم، وانعكاس ذلك على تطلّعهم المستقبليّ في دولة يرفضون مبدأ وجودها وواقع وجودهم فيها.

والمسلمون الذي يطغى عليهم الهمّ الوحدويّ، تجاهلوا الحذر والخوف التاريخيّ للمسيحيّين من أي طرح تذويبيّ أو إستيعابيّ يقضي على خصوصيّتهم. وفي تطلّعهم إلى تحقيق الدولة السوريّة، لم يأخذ المسلمون في الإعتبار خوف المسيحيّين من الانتقال من نير سلطة محتلة بائدة إلى سيطرة سلطة محتلة ناشئة.

من هنا، كان على الكيان الطريّ العود أن يخطو إلى الأمام في ظلّ توازن داخليّ سلبيّ على المدى القصير، وعناصر عدم استقرار على المدى الطويل، وفي ظلّ الطلاق بين الواقع المجتمعيّ القائم على تعدّديّة طائفيّة، والواقع السياسيّ المتمثّل في سيطرة طائفة واحدة على مقدرات السلطة في الدولة، مما يطرح علامات استفهام حيال قابليّة هذه الدولة للحياة وقدرتها على الاستمرار.

على أن الفترة الفاصلة بين ١٩٢٠ و ١٩٤٣ شهدت تحوُّلين متلازمين انعكسا إيجابًا على استمراريّة لبنان ككيان ودولة:

– تحوُّل في ميزان القوى أضعف موقع فرنسا في المشرق وانعكس بالتالي على وضعها في المعادلة اللبنانيّة الداخليّة. وترافق هذا التحوُّل مع تأكيد في الموقف الدولي الضامن للخريطة السياسيّة الموضوعة بعد الحرب العالميّة الأولى، أثمر تحوُّلاً إيجابيًّا في موقف سوريا من الكيان اللبنانيّ.

– "تليين" في المواقف الداخليّة دفع المسيحيّين في اتّجاه الانفتاح والتجاوب مع الهواجس الإسلاميّة، ودفع المسلمين في اتّجاه التجاوب مع الهاجس المسيحيّ في الحفاظ على الكيان.

هذه التحوُّلات مهّدت لميثاق ١٩٤٣ الذي نقل الصراع بين المسيحيّين والمسلمين من صراع على الكيان إلى صراع داخل الكيان. ومن هذه الزاوية، شكّل الميثاق بداية الطريق في مسار التفتيش المتكرّر عن صِيَغ توافقيّة

تضمن استمرار الكيان على قاعدة الاعتراف الإجماعيّ به من الجماعات المكوّنة، كما تضمن وجود هذه الجماعات وحقوقها في الكيان، من خلال معادلة سياسيّة قائمة على التوازن بديلاً من الغلبة ورادعًا لقيام غلبة جديدة، وبما يحيّد ميزان القوى عن التأثير في المعادلة الداخليّة.

ومنذ ١٩٤٣ وحتى اليوم، بقي الرهان قائمًا على إنجاح تجربة التلاقي بين الأكثريّة والأقليّة لإنتاج نموذج حضاريّ ينطلق من التأسيس لتاريخ مشترك قائم على جذع ثقافة سياسيّة مشتركة أساسها المساواة في التمايز، وتتخطّى الإختلافات المعتقديّة من دون أن تلغيها. وقد يكون هنا التحدّي الأساسيّ أمام المسيحيّين والمسلمين لإعطاء البشريّة برهانًا ملموسًا على إمكان نجاح "تعايش الحضارات والأديان" بما يشكّل ردًّا عل مقولة "صراع الحضارات" المدمّرة، ويؤكّد على مفهوم "لبنان الرسالة".

الحواشي

١. بدأت هذه الهجرات إلى الجبل مع الموارنة في القرن الثامن، فالدروز في القرن الحادي عشر... وصولاً إلى الهجرة الأرمنيّة، وكذلك هجرة بعض الأقليّات المسيحيّة كالأشوريّين والسريان... في القرن العشرين.

٢. يشدّد عدد كبير من المؤرخين - لبنانيّين وأجانب - على طابع الجبل كملجأ آمن وحماية. يُراجع، على سبيل المثال:

- Dominique Chevallier, **La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe**. Geuthner. Paris 1971, p. 3.
- Adel Isma l, **Histoire du Liban du XVIIème siècle à nos jours**. T.I. Maisonneuve. Paris 1955. p. 12.
- Michel Chébli, **Une histoire du Liban à l'époque des Emirs (1635-1841)**. Imprimerie catholique. Beyrouth 1964. p.5...

٣. نجد تحديدًا للأقليّة في

Pierre Rondot, **La la cité en pays d'islam**, p. 120 : «Les minorités peuvent sommairement se définir comme desgroupes humains qui diffèrent (par la langue, la religion, la race, les coutumes et l'ordre social, le sentiment national, la conscience de leur originalité ou autre disposition collective) de l'ensemble humain dans lequel ils sont placés et auquel, en raison de leur nombre, ou de toute autre cause, il sont, se sentent ou sont sentis inférieurs».

٤. على سبيل المثال، الموارنة، على رغم انعزالهم في جبالهم، عانوا الغزوات المملوكيّة في ١٣١٣ و ١٣٢٥. فنُهبت أديارهم وقُطع رأس بطريركهم... وتاريخ الدروز، وبخاصة في القرن السادس عشر، تميّز بالمواجهات المتكرّرة مع العثمانيّين (١٥٢٣، ١٥٦٥، ١٥٨٥،١٥٨٢)

وصولاً إلى العام ١٦٣٣ حين اجتاح العثمانيّون الجبل للمرّة الثانية (المرّة الأولى في ١٦١٣) وقبضوا على الأمير فخر الدين الثاني وتمّ قطع رأسه في اسطنبول. في موضوع بعض الفظائع التي ارتكبها العثمانيّون في حقّ الدروز، راجع: إبن طولون، محمد الصالحيّ الدمشقيّ، أعلام الورى بمن ولّي نائبًا من الأتراك بدمشق الشام الكبرى. تحقيق محمد أحمد دهمان. ١٩٦٤، ص. ٢٤٠-٢٤٢.

٥. تحدّد محكمة العدل الدوليّة، في رأي إستشاري لها بتاريخ ٣١ تمّوز ١٩٣٠، مفهوم الطائفة كما يلي:

“ Le criterium de la notion de communauté est l’existence d’une collectivité de personnes vivant dans un pays ou une localité donnée, ayant une race, une religion, une langue et des traditions qui leur sont propres, et unis par l’identité de cette race, de cette religion, de cette langue et de ces traditions dans un sentiment de solidarité à l’effet de conserver leurs traditions, de maintenir leur culte, d’assurer l’instruction et l’éducation de leurs enfants conformément au génie de leur race et de s’assister mutuellement».

٦. من أجل نظرة شاملة ومعمّقة إلى السلطنة العثمانيّة، راجع
Robert Mantran, **Histoire de l’Empire Ottoman**. Fayard. Paris 1989.

٧. يحدّد زين نور الدين زين، نشوء القوميّة العربيّة – مع دراسة تاريخيّة في العلاقات العربيّة – التركيّة. دار النهار للنشر. بيروت ١٩٨٦. ص.٣. نظام الملل كما يلي:"ليس للفظة "ملّة" ما يقابلها في المصطلح السياسيّ عند الغرب. أما في التاريخ العثمانيّ، فإن لفظة "ملل" كانت تعني الطوائف الدينيّة من غير المسلمين الذين كانوا يعيشون في الأمبراطوريّة العثمانيّة والذين منحهم السلطان محمد الفاتح قسطًا كبيرًا من الإستقلال الذاتي الثقافيّ والاجتماعيّ... أما قوميّة كلّ رعيّة من هذه الملل، فقد كانت ديانة تلك الملّة".

ويشير إلى أن أهم هذه الملل: "ملّة الروم"، "الملّة الأرمنيّة"، و"الملّة اليهوديّة". في النظام الذي منحه السلطان محمد الفاتح سنة ١٤٥٣ لسكان غلاطة اليونانيّين، وهو الأول من نوعه، راجع
J. Von Hammer, **Histoire de l'Empire Ottoman, II**, p. 524-526.

٨. البطريرك إسطفان الدويهيّ، تاريخ الأزمنة. منشورات دار خاطر. بيروت. بدون تاريخ نشر. ص ٥٠٥.

٩. في رسالة من البابا أوربانوس الثامن إلى البطريرك المارونيّ بتاريخ ١٦٢٥/٩/٦، ينقل البابا عن البطريرك أنّ فخر الدين يسمح بإقامة الشعائر المقدّسة في المقاطعات الخاضعة له، ويأذن للإكليروس الكاثوليكيّ بمزاولة أعماله الروحيّة. نشرها بولس قرآلي، فخر الدين المعنيّ الثاني حاكم لبنان. دار لحد خاطر. بيروت ١٩٩٢. ص ٢٧٦-٢٧٧.

١٠. في نظرة الدروز إلى هذه العلاقة، راجع يوسف خطار أبو شقرا، الحركات في لبنان إلى عهد المتصرفيّة. المطبعة الكاثوليكيّة. بيروت ١٩٤٦. ص ٢٣، وص. ٣٢-٣٤.

١١. في بعض الرسائل المتبادلة بين البابا والبطريرك المارونيّ، وفي الرسالة من البابا إلى الأمير فخر الدين، إشارات واضحة إلى الدعم الذي كان يقدّمه الموارنة للأمير في أوروبا. فعلى سبيل المثال، وفي رسالة إلى فخر الدين بتاريخ ١٦٠٩/١/١٦، يقول البابا بولس الخامس: "عرّفنا الأخ المحترم سركيس رئيس أساقفة دمشق المارونيّ (...) عطفك العظيم على أولادنا المسيحيّين وخاصة الموارنة، فبتنا مدينين لك كثيرًا (...) ويعبّر في الرسالة عن " شدّة إرتياحنا إلى حسناتك نحو أولادنا المسيحيين (...)"

منشورة في قرآلي، مرجع سابق، ص. ١٧٤-١٧٥.
وفي رسالة إلى البطريرك المارونيّ بتاريخ ١٦٢٥/٩/٦، يعتبر البابا أوربانوس الثامن مملكة فخر الدين "ميناء يلجأ إليه المسيحيّون في الشرق هربًا من عواصف الأتراك الهوجاء، حسبما شهدتَ في رسالتك (...)" قرآلي، ص. ٢٧٦-٢٧٧.

١٢. في بعض نماذج انتقال الملكيّة إلى المسيحيّين، راجع جان شرف، الأيديولوجيا المجتمعيّة – مدخل إلى تاريخ لبنان الإجتماعيّ، منشورات الجامعة اللبنانيّة – قسم الدراسات التاريخيّة (٤٠). بيروت. ١٩٩٦ ص. ٣٩٠-٤١٣.

١٣. سياسة المواجهة مع الأعيان كانت بدأت مع الأمير بشير الثاني الشهابي. في هذا الأمر، ينقل بوا لو كومت (Boislecomte)، موفد الملك الفرنسي إلى الشرق في ١٨٣٣ عن الأمير قوله:

“ Il me disait qu’il ne se trouvait ni assez jeune, ni assez riche pour introduire dans ses Etats un système européen, comme l’avait fait Méhémet Ali, mais qu’il faisait un très grand cas des Européens et les regardait comme d’une extrême utilité pour faire valoir un Etat ». Cité par Jean Charaf : « Le village libanais sous Bachir II ». In : Hannon (1980-81/ XV-XVI). P. 11-12.

وفي السياق عينه، يحدّد أسد رستم، بشير الثاني بين السلطان والعزيز. ج.١. منشورات الجامعة اللبنانية. بيروت ١٩٦٨. ص. ٧، سياسة الأمير بشير كما يلي: "وأدرك الأمير أنّ الأمراء يشتغلون كلّ لمصلحته ولو أدّى تحقيقها إلى خراب عام، وأنّ مصلحته ومصلحة لبنان تقضيان بتحطيم الرؤوس الكبيرة وبتوطيد السلطة المركزية، وبالتالي بربط الشعب اللبناني بشخص حاكمه مباشرة".

١٤. ففي عامية أنطلياس للعام ١٨٢٠، نجد مثلاً الأفكار التالية:
"حال واحد ويد واحدة على قيام الصالح ورفع المظالم"؛ "نكون متفقين لخدمة حاكمنا المتولّي علينا ما دام سالكًا معنا بالعدل (...)"؛ "إذا نهض الحاكم ضد أحدنا لأجل غاية نفسانية من دون خطأ ولا ذنب إن كان بخسارة أو غيره لا أحد يطاوعه ولا يمشي بخدامته (...)"؛ إذا تعهّد الحاكم في إيراد دفايع إلى الدولة من دون رضى جمهور أهل البلاد من أمراء ومقدّمين ومشايخ وأعيان العموم (...) لا نقبل بشيء من ذلك ولا نقبله حاكمًا علينا (...)".

١٥. من أهم الذين كتبوا في هذه الثورة، أحد المعاصرين لها: أنطوان ضاهر العقيقي، ثورة وفتنة في لبنان.

١٦. ففي المذكرة التي رفعها الثوار إلى البطريرك بمطاليبهم، يشيرون إلى:
– "إنّ الأموال الميريّة يكون توزيعها بمقتضى الأصول مع مال الأعناق على كبير وصغير (...) وجناب المشايخ ملزمون بدفع الذي يتوزّع عليهم (...)"
– "حيث أنّ الدولة العليّة صانها ربّ البريّة أنعمت بالتسويّة العموميّة والحريّة الكاملة حتى لا يكون تمييزات أو احتقارات بالمخاطبات وأن تتغيّر كافة الأصول القديمة بما يخصّ الكتابات وصارت رسومات جديدة للجميع، فهذه نترجّى من غبطتكم ملاحظتها..."
– "والذي يكون مأمورًا لمعاطاة أشغالنا نترجّى أن يكون مستحقًّا بهذه المرتبة وأهلاً لها (...) وأن يكون أمر المأمور نافذًا على الجميع دون استثناء (...) وما بقي من جانب المشايخ إذا وقع منهم تعدّيات على الأهالي تجري عليهم التأديبات بموجب القوانين (...) كما يجري الأمر على المعتدي من الأهالي (...)"

راجع العقيقي، مرجع سابق، ص ١٦١ – ١٦٣. ويورد العقيقي كذلك، ص. ٧٢ – ٧٧، نماذج عن الإرتكابات الفظيعة التي كان يقوم بها الأعيان في حقّ الفلاحين.

١٧. بدأت الثورة على الحكم المصريّ في شهر أيّار ١٨٤٠ على إثر اجتماع في دير القمر، وامتدّت إلى المتن وكسروان بداية حزيران. إنتهت مرحلتها الأولى مع اجتياح الجيش المصري الجبل المارونيّ وصولاً إلى وطى الجوز بغطاء غير معلن من الحكومة الفرنسيّة التي شجّعت محمد علي على القضاء على ثورة الجبل وإعادة الأهالي إلى سلطته. عادت الثورة إلى التأجّج في أيلول ١٨٤٠ مع نزول الجيوش الحليفة على الشواطىء اللبنانيّة واستعاد ثوار المتن وكسروان زمام المبادرة في ملاحقة الجيش المصريّ الذي انتهى به الأمر إلى الإنسحاب من كلّ الجبل في تشرين الأول ١٨٤٠.

١٨. في نشرة الثوار "إلى مواطنيهم" في حزيران ١٨٤٠، نجد بعض الشعارات اللافتة في مضمونها: "فلترقد بسلام رفات إخواننا الذين ماتوا في سبيل الحريّة (...)"؛ "فإن الإستبداد الذي يهدّدنا حتى آخر ساعة على وشك أن يهدم وطننا (...)"؛ "مطبّقين عملنا على الحكمة والرزانة الجديرتين بشعب حرّ مثلنا (...)"؛ "فمن كان الحقّ في جانبه لا يُقهر (...)"؛ "أقسمنا على استعادة إستقلالنا أو نموت في هذا السبيل (...)"؛ كما يشير المنشور إلى قيام "جمعية قوامها رؤساء يُنتخبون بأكثريّة الأصوات في كلّ إقطاعة (...) لوضع إدارة منظّمة (...)".

١٩. نص تنظيمات شكيب أفندي في ١٨٤٥ منشور في: الدكتور جان شرف، "إصلاحات شكيب أفندي في جبل لبنان ١٨٤٥". في: المنارة ٤٦ (٢٠٠٥/٢-٣). ص ٣٢٩ – ٣٤١.

٢٠. نص الصيغة الأولى للعريضة المرفوعة إلى السلطان العثمانيّ في ١٩ تشرين الأول سنة ١٨٤٠ موجود في محفوظات البطريركيّة المارونيّة في بكركي، وثيقة ٥٨١٧، أوراق البطريرك حبيش. أما النص الرسميّ، فقد نشره أسد رستم، الأصول العربيّة لتاريخ سوريا في عهد محمد علي باشا. المجلّد الخامس. ص٢٠٨ - ٢١١.

٢١. ورد في النص الأول للعريضة، في البند ٣: "فليكن عند الحاكم إثنا عشر شخصًا مشيرين منتخبين بأصوات الشعب من مقاطعات مختلفة. وهؤلاء المشيرون فليكونوا لأجل المشورة والمداولة في شؤون الحكم وصوالحه (...) ولا يكن لهم البتة تسلّط على الشعب (...) وهؤلاء المشيرين في كلّ ثلثة سنين إما يثبتوا إما بيتغيّروا بحسب إرادة الشعب (...)".

٢٢. يردّ في النص الأول للعريضة، في البنود ٤ و ٥ و ٦، بعض الأمور ذات الطابع القضائيّ لسبل التحقيق مع المجرمين ومحاكمتهم (...) في شكل يحفظ كرامتهم وحقوقهم ويمنع عنهم أي ظلم أو تعسّف.

٢٣. وُضِع نظام القائمقاميّتين بالتشاور بين الدولة العثمانيّة والدول الأوروبيّة على إثر أحداث جبل لبنان الطائفية في العام ١٨٤٢.

٢٤. تمّ وضع نظام المتصرفيّة بعد أحداث ١٨٦٠ الطائفيّة عل يدّ لجنة أوروبيّة من الدول الخمس وبمشاركة ممثّل السلطان، بعد سلسلة اجتماعات عقدتها في بيروت ودمشق بين تشرين الأول ١٨٦٠ وحزيران ١٨٦١.

٢٥. نظام المتصرفيّة للعام ١٨٦١ وزّع مقاعد مجلس الإدارة بالتساويّ

بين الطوائف الست بمعدّل مقعدين لكلّ طائفة. ولكن بنتيجة الإحصاء الذي تمّ بين ١٨٦١ - ١٨٦٤، تمّ تعديل التوزيع بحيث أصبح المسيحيّون يتمثّلون بسبعة مقاعد، أربعة منها للموارنة، والمسلمون بخمسة مقاعد.

٢٦. نزلت قوات فرنسيّة في جبل لبنان في آب ١٨٦٠ بقيادة الجنرال Beaufort d'Hautpoul، نتيجة الإتفاق الذي تمّ بين الدول الأوروبيّة الخمس.

٢٧. ومن بين الأمور الأخرى التي تشير إليها عريضة ١٨٤٠ في هذا السياق، في البند ٢ " البطريرك وحده يعزل الرؤساء الكناسيّين أو يرقيهم (...)"؛ وفي البند ٨: " ينصّب قضاة من طايفته لفصل دعاوى الشعب والإكليروس (...)".

٢٨. نشير في هذا المجال إلى نشأة "حركة تركيا الفتاة" سنة ١٨٨٩ المناهضة للسلطان عبد الحميد، والمعروفة بـ "جمعيّة الإتحاد العثمانيّ"، وكذلك نشأة "الجمعيّة العثمانيّة" عام ١٩٠٧. وقد اندمجت هاتان الجمعيّتان عام ١٩٠٨ تحت إسم "جمعيّة الإتحاد والترقّي" التي استلمت السلطة وأرغمت السلطان على إعادة العمل بالدستور، قبل إرغامه على الإستقالة في العام ١٩٠٩. وقد قامت سياستها على المركزيّة في السلطة (مستوحية المفاهيم اليعقوبيّة من فرنسا)، والدمج القسريّ للأقليّات و"التتريك الثقافيّ"، مما أخرج الشعوب غير التركيّة عن ولائها للسلطنة، وبخاصة العرب.

٢٩. تجدر الإشارة إلى أن التدخلات الأوروبيّة العسكريّة في الشرق بدأت مع حملة نابوليون على مصر في ١٧٩٨، وتكرّرت طيلة القرن التاسع عشر: في المناطق البلقانيّة (اليونان، صربيا، مونتينيغرو، ثم بلغاريا والبوسنة)؛ في

المشرق العربيّ (جبل لبنان في شكل خاص)؛ في المغرب العربيّ (الجزائر، تونس، المغرب...).

٣٠. الحركات القوميّة كانت الأكثر حدّة في المناطق البلقانيّة للسلطنة خلال القرن التاسع عشر، ثم امتدّت إلى المنطقة العربيّة مع بداية الحرب العالميّة الأولى.

٣١. نشير في هذا المجال إلى مجموعة من الإتفاقات الفرنسيّة – الإنكليزيّة، السريّة منها والعلنيّة، وعلى الأخص: إتفاق سايكس – بيكو في ١٦ أيّار ١٩١٦؛ إتفاق Saint-Jean de Maurienne في آب ١٩١٧؛ إتفاق البترول في ٢٤ نيسان ١٩٢٠؛ مقررات سان ريمو في ٢٥ نيسان ١٩٢٠؛ إتفاق سيفر (Sèvres) في ١٠ آب ١٩٢٠...

٣٢. نشأ لبنان الكبير، من الناحية القانونيّة الشكليّة، من خلال مجموعة قرارات اتّخذها المفوض الساميّ الفرنسيّ: قرار رقم ٢٩٩ في ٣ آب ١٩٢٠، قرار رقم ٣١٨ تاريخ أوّل أيلول ١٩٢٠. نصّ هذه القرارات وارد في بشارة الخوري، حقائق لبنانيّة، ج.١، الدار اللبنانيّة للنشر الجامعي، ١٩٨٥، ص. ٣١٢–٣٢٠.

٣٣. فبموجب هذا الإتفاق الموقّع بين كليمنصو، رئيس وزراء فرنسا، والأمير فيصل، يعترف الأمير باستقلال لبنان تحت الإنتداب الفرنسيّ، ويَعِد بتسهيل تشكيل إدارة مستقلة لدروز حوران (مما يعني تفكيك أوصال الدولة السوريّة)؛ كما يلتزم بأن يطلب من الحكومة الفرنسيّة "وحدها دون غيرها" تعيين مستشارين ومعلمين وتقنيين لتنظيم جميع الإدارات المدنيّة

والعسكريّة، "وبأن تقدّم سوريا إلى فرنسا كلّ عون عسكريّ في جميع الحالات..." (ما يتعارض تمامًا مع الموقف من فرنسا كما أقرّه المؤتمر السوريّ العام).

٣٤. جميع قرارات مجلس إدارة جبل لبنان التي سنأتي على ذكرها، وكذلك مذكرات الوفود اللبنانية إلى مؤتمر الصلح، منشورة في:

- Antoine Hokayem et Marie-Claude Bitar, **l'Empire Ottoman, les Arabes et les Grandes Puissances, 1914-1920**. Editions universitaires du Liban. collection «L'histoire par les documents». Beyrouth 1981.

– قرار مجلس إدارة جبل لبنان رقم ٨٠ تاريخ ١٩١٩/١٢/٩، ص. ٢٣ – ٢٥.
– قرار مجلس إدارة جبل لبنان رقم ٥٦١ تاريخ ١٩٢٠/٥/٢٠، ص. ٢٩ – ٣٠.
– قرار مجلس إدارة جبل لبنان تاريخ ١٩٢٠/٧/١٠، ص. ٣٩ – ٤١.
– مذكرة داود عمّون، رئيس الوفد الأول إلى مؤتمر الصلح، بتارخ ١٣شباط ١٩١٩، ص. ١٠٩–١١٢. (القسم الفرنسي من الوثائق.(
- مذكرة البطريرك الياس الحويك، رئيس الوفد الثاني، بتاريخ ٢٥ تشرين الأول ١٩١٩، ص. ١٩٧ – ٢٠٧. (القسم الفرنسي من الوثائق).

٣٥. يوضح البطريرك الحويك أن نظام ١٨٦٠ كرّس إعفاء لبنان من دفع الضريبة للسلطنة ومن الخدمة العسكريّة، وحافظ على إدارته الوطنيّة، بحيث أن تركيا، على رغم ما قامت به خلال الحرب في حقّ الجبل (إلغاء الإمتيازات، المجاعة الخ.) تردّدت مع ذلك في ضمّ الجبل إلى الولايات المجاورة.

٣٦. يوضح البطريرك ما يعتبره تطوّراً سياسيًّا في لبنان لم يكن له مثيل في سوريا، لجهة مطالبة لبنان تركيا بدفع متأخّرات ديونها، مستعينًا في

مطالباته الماليّة والجغرافيّة بالقوى الأوروبيّة الحامية له.

٣٧. يشير الحويك إلى مدارس بيروت التي كانت تستقبل طلابًا من كلّ مناطق الشرق؛ كما يشير إلى انتشار المدارس والمعاهد في كلّ القرى، وإلى تميّز اللبنانيّين في إدارات الدول التي يعملون فيها، سواء مصر أو أميركا أو غيرها، في حقول العلم والأدب والإقتصاد الخ.

٣٨. يشير داود عمّون في مذكرته إلى "أن اللبنانيّين، رغم عزلتهم، وقفوا مختارين إلى جانب فرنسا وحلفائها حيث قاتلوا بالألوف إلى جانب القوات الحليفة من أجل المثل العليا المشتركة".

٣٩. في الإعتراض على "الإستقلال الإداريّ" و"الإدارة المحليّة" الواردان في القرار، راجع: يوسف السودا، في سبيل الإستقلال، ص. ١٦٤ – ١٦٨.

٤٠. سنة ١٨٦٥ مثلاً، استعاد المتصرف داود باشا إلى المتصرفيّة منطقة غرب البقاع: من شرق مجرى الليطانيّ وغرب المتصرفيّة. تمتد هذه المنطقة من المعلّقة / زحلة في الشمال وتنتهي عند مشغرة وعين التينة جنوباً، بطول ٧٠ كلم وعرض ٨ – ١٠ كلم، وتضم نحو ٢٠ ألف نسمة أكثريّتهم من الروم الكاثوليك. ولكن المتصرّف فرنكو باشا، وتحت ضغط العثمانيّين، تخلّى عن هذه المنطقة في ١٨٧١ وأُعيد إلحاقها بولاية سوريا.

٤١. بولس نجيم (جوبلان)، القضية اللبنانيّة. دار الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت ١٩٩٥. ص ٤٣١ – ٤٣٤.

٤٢. راجع التحديد المفصّل للحدود في مذكرتَي داود عمّون والبطريرك الحويك. وبموجب هذا التحديد، تلحق بلبنان مدن طرابلس وبيروت وصيدا، إلى أقضية عكار وبعلبك وحاصبيا وراشيا وصيدا ومرجعيون.

٤٣. في بعض العرائض المطالبة بالالتحاق بلبنان الكبير، راجع:

Antoine Hokayem, Dr. Bou Mallah Atallah, Jean Charaf, **Le démantèlment de l'Empire Ottoman et les préludes du mandat: 1914-1919**. Collection: «Documents diplomatiques français relatifs à l'histoire du Liban et de la Syrie à l'époque du mandat». Editions universitaires du Liban. T.I. Table thématique, tableau XVII: «Vœux et requêtes de Libanais et Syriens résidants».

٤٤. ينتقد بولس نجيم، مرجع سابق، ص. ٣٩٤ – ٣٩٩، نواقص التمثيل في مجلس الإدارة، لجهة عدم التناسب بين النسبة السكانيّة والنسبة التمثيليّة (تمثيل زائد لمناطق وطوائف، يقابله تمثيل ناقص لمناطق وطوائف أخرى، ليخلص إلى المطالبة بنظام "لا يحرم الموارنة حقّ الأكثريّة (...) وهم أكثر من ثلاثة أرباع السكان في الجبل (...)".

٤٥. راجع النص الكامل للمذكرة في زين نور الدين زين، الصراع الدوليّ في الشرق الأوسط وولادة دولتَي لبنان وسوريا. دار النهار. بيروت ١٩٧١. ملحق رقم ٥. ص ٣٠٣–٣٠٦.

٤٦. يوضح الأمير فيصل "أن العناصر التي لا تتكلم العربيّة في هذه المنطقة، فإني أعتقد أنها لا تتجاوز الواحد بالمئة من مجموع السكان (...)".

٤٧.يقول فيصل: "وإنّي إذ كنت قد شدّدت على وجود فروقات في الأحوال

الإجتماعيّة السائدة في هذه المناطق (سوريا، العراق، الجزيرة العربية، فلسطين) فلست أهدف من وراء ذلك إلى أن أترك في أذهانكم إنطباعًا من أن هناك خلافًا جوهريًا حول المثل العليا والمصالح الماديّة والعقائد والسجايا الخلقيّة التي تجعل الوحدة بيننا أمرًا مستحيلاً (...) إن أخطر مشكلة نواجهها هي الجهل، وهذه العقبة يتحمّل الأتراك بصورة عامة مسؤوليّتها (...)".

٤٨. نصّ قرارات المؤتمر السوريّ واردة في حكيّم ... ,Antoine Hokayem l'Empire Ottoman مرجع مذكور سابقًا: قرار تاريخ ١٩٢٠/٣/٧، ص ٣٤ – ٣٨؛ قرار ٥ تمّوز ١٩١٩ ص. ٢٦–٢٨. ويعرّف المؤتمر السوريّ عن نفسه كما يلي: "مؤلّف من مندوبي جميع المناطق الثلاث الجنوبيّة والشرقيّة والغربيّة، الحائزين على اعتماد سكان مقاطعاتهم وتفويضهم من مسلمين ومسيحيّين وموسويّين".

٤٩. يعتبر الأمير فيصل في مذكرته "البلاد الواقعة ضمن خط يمتد من الإسكندرونة إلى إيران، وجنوباً إلى المحيط الهندي هي موطن العرب".
أما المؤتمر السوريّ، فيحدّد الإطار الجغرافيّ كما يلي: شمالاً جبال طوروس، وجنوبًا رفح فالخط المار من الجوف إلى جنوب العقبة الشامية والعقبة الحجازية، وشرقًا نهر الفرات فالخابور والخط الممتدّ شرقي أبي كمال إلى شرق الجوف، وغربًا البحر المتوسط.

٥٠. في تفاصيل النظام السياسيّ، يمكن مراجعة "القانون الأساسيّ – الدستور" للمملكة العربيّة السوريّة الذي وضعه المؤتمر السوريّ العام في جلساته المنعقدة بين ١٩١٩/٦/٣ و١٩٢٠/٧/١٩. نصّ القانون الأساسيّ

نشره حسن الحِكم، الوثائق التاريخيّة المتعلّقة بالقضيّة السوريّة. ١٩١٥– ١٩٤٦. دار صادر. بيروت ١٩٧٤. ص ١٩٤–٢٢٨.

٥١. يصرّ المؤتمر السوريّ، بالأولويّة، على أن تكون الولايات المتحدة هي الدولة المنتدبة لاعتقاده أنّ "الشعب الأميركيّ" هو أبعد الشعوب عن فكرة الإستعمار وأن ليس له مطامع سياسيّة في بلادنا". وفي حال رفض الولايات المتحدة، يطالب المؤتمر بأن تكون بريطانيا هي الدولة المنتدبة.

٥٢. هذه المطالب منشورة في جريدة " الحقيقة " الصادرة في بيروت خلال شهر تمّوز ١٩١٩. أما نصّ تقرير لجنة التحقيق الأميركيّة " كينغ– كراين"، فنشره حكيّم، مرجع سابق، أما النصّ الكامل لتقرير لجنة كينغ – كراين، فنشره حكيّم ... Antoine Hokayem, l'Empire Ottoman مرجع مذكور سابقًا، ص. ١٤٤– ١٩٢.

٥٣. الحقيقة"، ١٩١٩/٢/١١، ص ١، " الوحدة السوريّة".

٥٤. الحقيقة" ١٩١٩/٩/٢٣، ص. ١، "الوحدة السوريّة". وأوردت الصحيفة بتاريخ ١٩١٩/٩/٢١: " (...) وبالتالي فالدعوة الإنفصاليّة هي دعوة إلى طائفة وقوامها قوى أجدر بالقرون الوسطى المظلمة (...)" لتخلص إلى اعتبار" أنّ قضيّة لبنان الكبير يجب أن يكون كفصل من فصول سوريّا الكبرى".

٥٥. الحقيقة"، ١٩١٩/٦/٧، ص. ١، " بدء المسألة اللبنانية".

٥٦. الحقيقة"، ١٩١٩/٧/٥، ص. ١، " القول الفصل".

٥٧. الحقيقة"، ١٩١٩/٥/٩، ص. ١، " لبنان".

٥٨. الحقيقة"، ١٩١٩/٦/١٧، ص. ١، " لبنان والإستقلال". وفي ١٩١٩/٦/٥، كانت الصحيفة تطرّقت إلى هذا الأمر: "ليس من شكّ، حتى بين اللبنانيّين، أنّ سوريا أغنى تربة وأوفر ثراء من شقيقها لبنان، وأنّ هذا الجبل الأجرد لا يقوم بأود سكانه منفرداً، بل يضطرون إلى الرحيل وقضاء ربيع الشباب في الهجرة (...)". وفي ١٩١٩/٦/١٤، سألت الصحيفة عن الإستقلال الذي يطالب به الداعون إليه: "أهو بحصر اللبنانيّين المساكين في بقعة صخريّة وفي أرض قاحلة مجدبة لا تنبت زرعًا ولا تدرّ ضرعًا، تسدّ عليهم منافذ التوسّع والتبسّط من الجهات الأربع...؟

٥٩. الحقيقة"، ١٩١٩/٦/١٠، ص. ١، "المسألة اللبنانيّة".

٦٠. نشرت جريدة " البشير" في عددها رقم ٢٨٣٦ في ١٤ آذار ١٩٢٢، ص. ٤، النتائج الرسميّة النهائيّة للإحصاء السكانيّ في لبنان الكبير عام ١٩٢١، حيث يتبيّن أنّ مجموع السكان المقيمين بلغ ٧١٠٥٦٢ نسمة، والمهاجرين ١٣٠٧٨٤ نسمة. ويتوزّع المقيمون بين مسيحيّين يبلغ عددهم ٣٢٧٢٦٧ (منهم ١٩٩١٨١ موارنة، ٨١٤٠٩ أرثوذكس، ٤٢٤٦٢ روم كاثوليك، ٤٢١٥ بروتستانت)؛ ومسلمين يبلغ عددهم ٢٧٣٣٦٦ (منهم ١٢٤٧٨٦ سنّيّ، ١٠٤٩٤٧ شيعيّ، و٤٣٦٣٣ درزيّ)، إلى ٨٤٣٦ مختلف.

ملحق

النقاش الذي جرى بين المنتدين والحضور

(تمّ تسجيل النقاش وتفريغه، وقد أُخذ الخيار بأن نورده على سجيّته كملحقٍ لهذه الندوة تاركين للقارئ المجال واسعًا ليطّلع عليه ويفيد منه في قراءته المعمّقة للمداخلتين).

الدكتور فريد الخازن:

بدايةً أودّ أن أشكر الدكتور جابر والدكتور شرف على هاتين المحاضرتين القيّمتين والمركز على تنظيم هذه الندوة وأتمنّى أن يستمر النقاش على هذا المستوى.

الموضوع الذي تطرّقت إليه (د. جابر) والإجابة التي أعطيتها قدّما صورة واضحة جدًّا للتوجهات وبعض القراءات الشيعيّة في موضوع نشوء دولة لبنان الكبير وما بعد نشوء الدولة. ألم يكن هناك تمايز بين موقف رجال الدين وموقف رجال السياسة؟ تمايز كان على مستويين: رجال الدين ورجال السياسة. وتمايز من نوع آخر بين جبل عامل والبقاع؟ نتيجة قراءاتي في هذا الموضوع وجدت أن هناك تمايز، خصوصًا في ما يتعلق بمتابعة مسار الالتزام والاندماج بالدولة. وإنّني أعتقد بأن هذا كان من عمل رجال السياسة أكثر من رجال الدين. يهمّني هذا التمايز.

وارتبط هذا الأمر بمسار الطائفة الشيعيّة أيضًا بعلاقتها بالدولة –

ربما أكثر طائفة تطالب بعلاقة مباشرة مع الدولة، أكثر من الطوائف الأخرى – وهذا المسار وصل إلى حدّه الأقصى مع الإمام موسى الصدر، وبعد ذلك حصلت تحوُّلات كبيرة جداً، فخلال العشرين أو ثلاثين سنة الماضية حصلت التحوُّلات الأكثر عمقًا داخل الطائفة الشيعيّة. هل في الإمكان تسليط الضوء على هذا الموضوع؟ يهمّنا أن نعرف القراءة الشيعيّة لهذه التحوُّلات.

بالإنتقال إلى الدكتور شرف، أنا أوافقك الرأيّ في القراءة الأيديولوجيّة، إذا جاز التعبير، للموضوع الذي يخصّ الموارنة ولبنان الكبير، لكن هناك بُعدًا آخر للموضوع أكثر تبسيطًا. فمع اندلاع الحرب العالميّة الأولى أيّام السلطنة العثمانيّة ونشوء نظام دوليّ جديد، كان للموارنة مشروع سياسيّ موجود وجهوزيّة أكثر من غيرهم، ولا أعني في لبنان فقط بل وفي المنطقة. إذ كان هناك مشروع دولة رفعوه إلى مؤتمر السلام، تكوّن في شكل أو آخر في القرن التاسع عشر، وكانت قيادته متمثّلة في الكنيسة تحديدًا. فآراء شكري غانم وغيره كانت آراء شخصيات. وكان تزامن بين وجود مشروع سياسيّ بقيادة الكنيسة وظرف معيّن أدّى إلى نشوء لبنان الكبير، في وقت كانت هناك مشاريع أخرى في المنطقة عند أطراف آخرين لكن لم تصل إلى نتيجة، وهي مشاريع لدول أخرى غير الدولة العربيّة.

الدكتور منذر جابر:

سعادة النائب دخل لب المشكلة. إنّ رجال الدين الشيعة في فترة العشرينات كانوا موجودين في الجنوب وعندهم خزين كبير جدًّا "جابوه" من ثورة النجف ١٩٢٠. ثورة النجف ١٩٢٠ كانت بدايتها مع حركة

المشروطيّة في إيران. يعني جاء هؤلاء العلماء إلى المنطقة وكلمة انتداب واستعمار ودول أجنبيّة غربيّة عندهم منها خزين كامل. ومع ذلك كان هناك تيّاران: تيّار يمثّله الإمام السيّد عبد الحسين شرف الدين، وتيّار يمثّله سماحة السيّد محسن الأمين. السيّد محسن الأمين كان مركزه في دمشق، وكان بالتالي على تماس مباشر مع المجتمع السنّي في بلاد الشام، وكان يعمل على الوصل بين المذهبين السنّيّ والشيعيّ. أراد شخص سنّيّ دمشقيّ أن يتشيّع، فطلب منه السيّد تلاوة الشهادتين (أشهد أن لا اله إلا الله وأشهد أن محمدًّا رسول الله). نطق الرجل السنّيّ بالشهادتين. فقال له السيّد: "اذهب صرت شيعيًّا". اتّخذ السيّد مكان إقامتة في الشام تحديدًا. وهناك تبوأ مكانة كبيرة على صعيد بلاد الشام. موقفه في أحداث العشرين في جبل عامل، كان أكثر مهادنة من موقف السيّد عبد الحسين شرف الدين، الذي تعرّض لمحاولات اغتيال وتعرّض لأحكام إعدام. كان التمايز بين السيّدين في التعامل مع الانتداب الفرنسيّ، لكن في التعامل مع الهويّة اللبنانيّة الجديدة، لم يكن هناك فروقات كبيرة واضحة بين الطرفين.

الآن في خصوص التساؤل هل من فروقات بين مواقف شيعة البقاع وشيعة الجنوب؟ في تقديريّ إن أيّ حديثٍ، عن موقف الشيعة من الهويّة اللبنانيّة، ومن الانتساب إلى لبنان، ولكي يكون الكلام هنا دقيقًا، من الأصح يتحدّث عن موقف واحد: موقف شيعة جنوب لبنان. أولاً: باعتبار أن عددهم يعادل خمسة أضعاف شيعة بعلبك؛ وثانيًا، إن الامتداد البقاعيّ منفتح على داخل سوريا بالكامل، اقتصادًا وسياسة واجتماعًا؛ والمسألة الثالثة، وهي أهم في تقديري، إن التشيّع في البقاع هيئة جديد، لايتعدى ال ٢٠٠ سنة. بينما التشيّع في جبل عامل، الشيعة مختلفون عليه فمنهم من يوصله إلى صدر الإسلام، وهذا ما يعطي في الذهن الشيعيّ أرجحيّة لأن

يكون الشيعيّ الجنوبيّ أكثر تمثيلاً لواقع الشيعة. وحتى كلمة "متوالي" تغطّي شيعة جنوب لبنان، ولا تغطّي شيعة البقاع، وكلمة "متوالي" كلمة سياسيّة بامتياز نشأت في القرن الثامن عشر الميلاديّ.

النظام اللبنانيّ عرف كيف يهمّش شيعة الجنوب، بكلّ بساطة حتى سنوات الخمسينات، كان ممثّل الشيعة في مجلس الوزراء، في الغالب من الحالات من جبيل (أحمد الحسيني)، وكان يعطى مناصب، يعطى وزارات الشيعة لا يحلمون بها. أن يكون الشيعيّ وزير داخلية، في مرحلة الانتداب، طبعًا هذه المسألة تعني بكلّ بساطة تهميشاً لشيعة الجنوب. حتى في المجلس التمثيليّ الأوّل، مجلس الإدارة، كان هناك اثنان من شيعة الجنوب، وثلاثة من شيعة البقاع، كان أركان النظام اللبنانيّ يعرفون بأن شيعة الجنوب هم الإطلالة الفعليّة على التوازن اللبنانيّ، أكثر من أي شيعة في مناطق أخرى. يبقى هناك مسألة صغيرة، وهي أن التهميش الشيعيّ استمرّ كثيرًا في الواقع اللبنانيّ، وآخر ظاهرة تهميشيّة كانت فاقعة جدًّا: الحكومة الرباعيّة التي تشكلت العام ١٩٥٨ من ٤ وزراء، سنّيّان: رشيد كرامي والحاج حسين العويني مارونيّان الشيخ بيار الجميّل وريمون إدّه. بهذه الصيغة نعرف إلى أين التهميش يصل، ليس فقط من النظام السياسيّ. توجد مسألة اقتطعتها من نص المحاضرة، التهميش لم يكن فقط من الجناح المسيحيّ في الكيان اللبنانيّ، كان كذلك من الجناح المسلم أي من الطائفة السنّيّة. يقول النص في كتاب "مذكرات بيروتيّ" سنة ١٩٤١: "وللشيعة في لبنان تاريخ مجيد فلقد دخلوا البلاد بعد الفتح العربيّ وسكنوا فيها وسكنوا الساحل والجبل ولا ريب أن مصلحة الطائفة الشيعيّة في لبنان تقضي عليها بالتضامن دائمًا مع الطائفة السنّيّة الأم وأن تتبنّى مواقفها السياسيّة في سياسة البلاد الداخليّة والخارجيّة. ولا ضير عليها إذا تزعّمت الطائفة

السنّية توجيه المسلمين في لبنان فليست القضيّة قضيّة تنافس أو مزاحمة وإنّما هي قضيّة اختيار ومواصلة وتقدّم إجتماعي". ويتابع: "لقد كان هتلر كاثوليكيًّافي مذهبه ولكنّه رأى أن مصلحة البلاد تقتضي الإذعان لاعتبار السيادة البروتستانتيّة ففعل."

إن التهميش الشيعيّ في الواقع اللبنانيّ لا يتحمّله النظام السياسيّ وحده، حتى التوازن الطائفيّ داخل المجتمع الإسلاميّ، فقد ظلت الطائفة السنّية تمثّل الإسلام في البلد، وكان الخروج من ذلك مع إنشاء المجلس الإسلاميّ الشيعيّ مع الإمام السيّد موسى الصدر.

الخوري إسطفان ابراهيم الخوري:

أتوجّه بدايةً إلى الدكتور شرف، مشكوراً. د. أودّ أنّ أعطي ملاحظةً بسيطةً تتعلق بشكري غانم، من دون أن أتكلم على التوجّه المارونيّ في حقبة الإستقلال ودولة لبنان الكبير. سنة ١٩١٨ أُعلنت الحكومة العربيّة، وكان توجّه شكري غانم وحدويًّا سوريًّا. إنّما منذ العام ١٩١٩ أصبح شكري غانم الشخص الفريد من نوعه في مساعدة البطريركيّة المارونيّة في مشروعها: لبنان الكبير واستقلاله، وقد ساعد في شكلٍ خاص الوفد اللبنانيّ الثالث إلى مؤتمر الصلح. ونحن لدينا كمٌّ من الرسائل ومن الوثائق المثبتة في بكركي وخارج بكركي تؤكّد إلى أيّ درجة ساعد شكري غانم في مشروع لبنان الكبير، وهو كان قد أسَّسَ مع جورج سمنة التيّار الوحدويّ السوريّ في باريس، إلاّ أنّه انعزل عن جورج سمنة وكان يحاول إقناعه بالعدول عن مشروعه والدخول في مشروع دولة لبنان الكبير. والوثائق التي تثبّت ذلك متوافرةٌ لدينا بكثرة.

أما د. جابر، طبعًا الشكر لحضرتك، إن وثائق موجودة لدينا تجعلني

أستغرب بعض ما جاء في محاضرتك. فلناحية التهميش مثلاً: عندما أوفد البطريرك الحويك الوفد الثالث إلى مؤتمر الصلح للمطالبة بلبنان الكبير برئاسة المطران عبد الله خوري، ادرج فيه كامل الأسعد ممثّلاً عن الشيعة، فكان أن تنحّى كامل الأسعد ولم يتبعهم إلى باريس. ثم هناك وثيقة من كامل الأسعد بالذات في ٥ شباط ١٩٢٠ وجّهها إلى الجنرال غورو يقول فيها: "أنا ممثّل الشيعة في جبل عامل صيدا وصور ومرجعيون أصرّح بأن عبد الله خوري يمثّلنا في الوفد الثالث." أمّا لناحية الحرمان، فلدينا أيضًا وثيقة عن الوظائف في لواء بعلبك، هذه الوثيقة تعود إلى ١٩٢١/١٢/١٨ تعدّد عدد النفوس والوظائف نسبةً إلى الطوائف في لواء بعلبك، كانت الطائفة الشيعيّة تعدّ ١٨ ألف نسمة وعندها ١٣ وظيفة إداريّة. أما الموارنة، فكانوا يتلونها عدداً، ٦ آلاف نسمة، ولم يكن لهم أي وظيفة إداريّة. ومن بعدهم الروم الكاثوليك، وكان عندهم ٦ وظائف. والدروز لم يكن لهم أي وجود في لواء بعلبك، وكان عندهم ٣ وظائف. فإذا كان أحدًا محرومًا، فهم الموارنة.

هذا لناحية التهميش والحرمان، أمّا لناحية تصرف الانتداب الفرنسيّ سنة ١٩٢٠ مع شيعة جبل عامل والمذابح وغيرها، التي تطرقت إليها حضرتك من أحكام صدرت في حقهم، فنحن لدينا وثائق تعود إلى سنة ١٨٦٠، تؤكد على أن الشيعة قاموا بعمليات نهب وسرقة وحرق وقتل ومجازر هائلة، وهكذا أيضًا في السنوات ١٩١٩ و١٩٢٠ و١٩٢٥ و١٩٢٦. وفي الوقت الذي كان كامل الأسعد يصرّح بأن المطران عبد الله خوري يمثّله ويمثّل الشيعة، كانت هناك مذابح تحصل في عين إبل وفي غيرها، ولدينا الكثير من الرسائل ومن الأعداد والأسماء تنعي مسيحيّ جبل عامل. ألا يمكننا القول بأن تصرف الانتداب الفرنسيّ سنة ١٩٢٠ جاء إجراءً

تنفيذيًا لأحكام جزائيّة صدرت في حق مرتكبي جرائم.

لدينا وثائق أخرى كثيرة إنّما أكتفي بهذا الكمّ. وأرى أنّه من الضروري أن ننطلق في قراءتنا لهذا الملف البالغ الأهميّة، المؤسّس لما نحن نعيشه اليوم معًا في لبنان، من معطياتٍ تاريخيّة مبنيّة على وثائق تعود إلى تلك الحقبة، نقرأها مقارنةً بعضها ببعضٍ، ونقرأها قراءةً نقديةً بنّاءةً لكتابة كتاب تاريخ حقيقي.

الدكتور منذر جابر:

أبونا إسطفان يعطيك ألف عافية لأنك سمحت لي بأن أوضّح نقاطًا يمكن أن تكون خارج هذا العمل. صحيح كامل بك الأسعد الجد عُيِّن في الوفد إلى مؤتمر الصلح، إنّما لم يذهب واعتذر وكتب تنازلاً أنّ عبد الله الخوري يمثّلني بالكامل ويتكلّم باسمي، وليس هناك أي إشكال. ولكن هنا يجب أن تعرف أمرًا، شخصيّة كامل بك الأسعد في حدّ ذاتها كانت شخصيّة بوجهين في تلك المرحلة، وفي تلك المرحلة تحديدًا أرسلت الحكومة العربيّة مع إيليّا خوري مستشار الملك فيصل رسالة شفهيّة إلى كامل بك الأسعد: "إمّا أن تكون معنا وتحدّد موقفك وإمّا تكون ضدنا وسوف يكون لنا معك حساب آخر".

من جهّة أوكل إلى الوفد ليتكلّم باسمه في باريس، ومن جهّة ثانية دعا إلى مؤتمر وادي الحجير في ٢٤ نيسان ١٩٢٠، وأعلن في هذا المؤتمر جبل عامل مع الوحدة السوريّة والملك فيصل الخ. وكان المؤتمر برئاسة كامل بك الأسعد، أي أن كامل بك الأسعد لا يراهن على موقف ثابت له من وثيقة ولا من كتاب. لديه شخصيّة قد تكون سياسيّة وقد تكون ناجحة ليس هنا الخلاف، لكن شخصيّته لها لونان ووجهان.

صحيح قد تكون وظائف بعلبك أكثر، لكن على مستوى لبنان كلّ إحصاءات الثلاثينات والأربعينات تقول إن الطائفة الشيعيّة كانت خارج الإدارة لأنّها أصلاً خارج الإقتصاد وخارج الإجتماع فيه. يعني إذا كنت تبحث عن شيعيّ في العشرين يتّقن القراءة والكتابة، فلم يكن هناك إلا فئة قليلة من رجال الدين وبعض المتنوّرين العامليّين الذين كانوا على علاقات مع هيئات ثقافيّة مدنيّة، مع آل الصلح مثلاً، الشيخ أحمد رضا، والشيخ سليمان ضاهر ومحمد جابر. حتى المدارس الأكاديميّة كانت شبه مجهولة في جبل عامل، والمدارس الرسمّية في جبل عامل ظلت كتاتيب. حتى على وعيي أنا سنة ١٩٦٠ كان في بنت جبيل كتاتيب لا أكثر. وللمقارنة، في الوقت الذي حتم فيه إنشاء مدرسة الحكمة في بيروت، على المطران دبس أن يبيع أملاك مطرانيته في عين سعادة ٦٠٠ ألف ليرة ذهباً؛ اجتمع علماء الشيعة والزعامات الكبار لإنشاء مدرسة والتبرّع استطاعوا بعد إجتماعين جمع ١٢ ليرة ذهباً. لا يمكن أن نقارن مدرسة ٦٠٠ ألف ليرة ذهبًا بطائفة كاملة غير قادرة على أن تجمع ١٢ ليرة ذهبًا لبناء مدرسة. حتى مدرسة النبطيّة الرسميّة أنشأها رضا الصلح.

الحركة التعليميّة كانت معدومة في جبل عامل. جاء لبنان الكبير لم ينشىء تعليمًا رسميًّا؛ أكثر من ذلك إميل إدّه ألغى التعليم الرسميّ سنة ١٩٢٩، والمنطقة المتضرّرة الأولى كانت جبل عامل، هذه مسائل توضع في الحسبان، قد تكون منطقة فيها أكثريّة موظفين، حتّى طبيعة الموظفين في بعلبك، يمكن مأمور أحراج، لكن في البلد كلّه النسبة الشيعيّة كانت معدومة.

يبقى حدث العام ١٨٦٠، صحيح بنت جبيل هجمت على عين إبل، وطلع المندوب التركيّ وضحك على أهالي عين إبل وقال لهم سوف أحرق بنت جبيل، وأحضروا بعض القش ووضعوها على البيادر، وأحرقوها. وقال

لهم قفوا يا أبناء عين إبل وانظروا بنت جبيل تحترق وكانوا يحرقون القش، هذا الأمر صحيح.

هذا أوّلاً، ثانيًا، في العام ١٨٦٠ لم يُقتل أي شخص من عين إبل. العام ١٩٢٠ صار في هجوم على عين إبل وأول من نبش هذا الهجوم هو أنا، وقُتل ٨٥ شخصًا من عين إبل في مجزرة كبيرة جدًّا. والأخت الراهبة كلمنتين خياط صوّرت ذلك بدقّة، في المذكّرات الشهيرة في مجلّة "المشرق". إنّما في المقابل هذا الحدث في تلك المرحلة – أضعه في إطاره السياسيّ – وفي اللحظة ذاتها التي يُحكى فيها عن مجازر في عين إبل، كانت آلاف العائلات من جزين ومن مرجعيون تحتمي في قضاء النبطيّة وفي حبّوش. و"مجمع المسرّات"، كتاب شاكر بك الخوري من بلدة بكاسين الطبيب المتخرج من الجامعة الأميركيّة، يفرد صفحات كاملة للحديث عن حسن تعامل آل نعمة وآل الحر في جباع وفي حبّوش مع النازحين المسيحيّين إلى قرى النبطيّة وإقليم التفاح. والطبيب الصحافي أسعد رحّال والصحافي ألفرد أبو سمرا في كتاباتهما في صحيفتي "المرج" والنهضة يفردان مقالات كاملة عن مدى موقف الشيعة في منطقة النبطيّة ومنطقة مرجعيون من حماية المجتمع المسيحيّ. حادثة عين إبل لها حيثيّاتها الخاصة. في المناسبة بعد خمس عشرة سنة من حادثة عين إبل، زعيم بنت جبيل الحاج محمد سعيد بزي ونتيجة خلاف داخل الطائفة الشيعيّة، ذهب وأقام في عين إبل أشهرًا. وقد حاول العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين اصطحابه من عين إبل إلى بنت جبيل من دون أن يوفّق بذلك. وهذا يعني أن الحاج محمد بزي زعيم بنت جبيل كان محتميًا في عين إبل لدى أهاليها. وبعد حادثة عين إبل بخمس سنوات كان أهالي عين إبل يأتون إلى سوق بنت جبيل وكأن شيئًا لم يحدث. وللأسف هناك من كتب عن هذه الحادثة، كتب بصدق وبدقّة". إنّه

شخص من عين إبل من آل صقر وكان هذا مترجم السلطان باشا الأطرش سنة ١٩٢٦، كتب عن هذه الحوادث وعن مذكراته مع السلطان. في المناسبة حادثة عين إبل كتب عنها إبن عين إبل الياس صادر أيضًا دراسة كاملة، موجودة في كلّية التربية وممكن الحصول عليها - لها حيثيّاتها الخاصة التي لا تدخل من ضمن إطار المجازر - هذا ما أستطيع قوله في هذا الأمر الذي تفضّلت به.

الدكتور أنطوان حكيّم:

أودّ أن أشكر المحاضرين وفي الإطار نفسه أودّ القول للزميل إن وضع الشيعة المهمّش ليس وضعًا وُلد مع دولة لبنان الكبير هذا إرث الدولة العثمانيّة. حضرتك تكلّمت على البعد الثقافيّ والمستوى الثقافيّ عند أبناء الشيعة ولهذا السبب لم يكن هناك توظيف شيعيّ بكثرة في مرحلة الانتداب والأمر الذي أودّ قوله أن السنّة أيضًا ظلموا بالطريقة نفسها ولم يُوظّفوا. سبب ذلك ليس فقط أن الدولة الفرنسيّة حاولت أن تعطي الوظائف للمسيحيّين، هناك مسألة المقاطعة الإسلاميّة للدولة اللبنانيّة في فترة العشرينات. هذا سبب من الأسباب، والسبب الثاني هو المستوى الثقافيّ عند أبناء الشيعة.

أما في خصوص الحكومة الرباعيّة سنة ٥٨، الظرف وقتها فرض ذلك فالذين خافوا من ثورة ٥٨ هم الموارنة والسنّة بخاصةٍ، الصراع بين الناصريّين وبين الكيانيّين اللبنانيّين، لهذا السبب كان الشيعة على الحياد تقريبًا. وأنا أوافقك الرأي، أنّ هناك مراحل في تاريخ لبنان كان الشيعة يتّفقون مع المسيحيّين ويدافعون عنهم عندما يتعرضون للمذابح. مثلاً في ١٨٤٢ في زحلة، والي عنجر دافع عن زحلة إلى جانب المسيحيّين، وأعرف

أنّ في الجنوب حصلت مذابح في عين إبل ودبل ألخ.

الدكتور منذر جابر: عين إبل فقط. دبل والقوزح لم يحصل فيهما شيء.

الدكتور أنطوان حكيّم:

لكن أنا عندي الأسماء، وأرشيف بكركي موجود وصحيح ما يقوله الأبونا. هذه الوثائق موجودة. هذا الأمر جعل المسيحيّين يخافون قليلاً من الشيعة، فعددهم في الجنوب يقارب ٨٠ ألفًا، أي إنّ هناك كتلة سكانيّة في الجنوب هي من الشيعة عددها ٨٠ ألف نسمة، وهذا ليس بالأمر البسيط، لهذا السبب هناك قسم من اللبنانيّين الذين اسماهم الدكتور شرف كيانيين، كانوا يطالبون بالحدود إلى الليطانيّ فقط. لكن في النهاية لم تفرض الحدود إلى الليطانيّ. المسيحيّون كانوا متأرجحين حتى إذا أخذنا موقف البطريرك المارونيّ، قال بالحدود حتى الناقورة والحولة، كلّ هذه المنطقة كانت شيعية، كلّها يريد ضمّها وفي الشمال يريد ضمّ بحيرة حمص والمنطقة المجاورة لبحيرة حمص، أي أن المسيحيّين كانوا يخافون عندما كانت تحصل أحداث. البطريرك المارونيّ عندما حصلت المذابح في سنة ١٩٢٠ في الجنوب، كتب إلى المطران عبد الله الخوري، الذي كان في باريس، يقول له إنّ هناك مشكلة مع الشيعة وإنّهم يهاجمون القرى المسيحيّة ويذبحون المسيحيّين، وعلى رغم ذلك في اتصالات عبد الله الخوري في باريس والوفد الثالث طولب بضمّ الجنوب.

دكتور شرف، في خصوص التيّار الكيانيّ، أنت تركّز على تيّار كيانيّ مسيحيّ أفضل لو يسمّى أقليّات فقد كان هناك دروز. هناك من باقي طوائف المسيحيّين. حتّى كان هناك من الشيعة مع كامل الأسعد. صحيح أن

كامل الأسعد اعتذر، لكن لدينا وثيقة تقول أنه لمّا انطرح إسم كامل الأسعد ليذهب معهم، بعث غورو إلى حكومته تلغرافاً "أرأيتم أن لبنان الكبير ليس للمسيحيّين فقط، بل هو لكلّ أبنائه، لأنّ الوفد فيه شيعيّ، درزيّ، كاثوليكيّ، مارونيّ الخ."

أنا أفضّل الكلام على لبنان ليس الكيان المسيحيّ فحسب، بل وفيه أقليّات. ونعرف أن الفكرة بدأت من أيّام الحكم المصريّ في القرن التاسع عشر عندما شكّلوا مجالس أسميت مجالس الشورى، كانت تتمثّل فيها الأقليّات، ثم في الجبل في نظام القائمقاميّتين والمتصرفيّة كانت مجالس أقليّات وليس مجالس مسيحيّة. وشكراً.

الخوري باسم الراعي:

أنا أحبّ أن أقول شيئًا في هذا الإطار. أتخيّل أن قضيّة المجازر سنة ١٩٢٠ تحتاج إلى قراءة ثالثة، بحسب كتاب الفرنسيّة سابرينا ميرفن تقول أنّه كانت تشّن غارات على شيعة جبل عامل من عصابات شيعيّة تأتي من خارج جبل عامل، وتقتحم قرى شيعيّة وتقتل وتسرق. وهذا ما حاولت أن تثبّته ميرفين في كتابها "الإصلاح الشيعيّ في جبل عامل".

ثانياً، يجب أن نخفّف قليلاً من الرؤية الأيديولوجيّة المارونيّة في قراءة لبنان الكبير ونتوسّع قليلاً في مشاركة الآخرين في صنع هذا الكيان، خصوصاً أنّ في مذكّرات الحويّك وفي مذكرات مجلس الإدارة، كان هناك تركيز على مسألتين: توسيع لبنان جغرافيًا مع تلقيحه دائمًا بصيغة ١٨٦٠. وتبرز هذه الفكرة في النصوص. إنّ التوسّع الجغرافي وحده لا يخدم

كثيرًا الغايات المنشودة إذا لم يطعّم بالخلفيّة الفكريّة والسياسيّة التي قام عليها سنة ١٨٦٠.

كنت أحب من الدكتور جابر، بعدما حاولت أن أتابع خطّ التفكير، طرح ما يقارب الإحدى عشرة نقطة لوقوع الشيعة في شباك لبنان الكبير والتي فيها منحى سلبيّ، وكأن الشيعة كانوا مكرهين على الدخول في لبنان الكبير. أحبّ أن أسأل ألم يكن في فكرة لبنان الكبير شيئ ما استمال الشيعة وكان الأساس في تحوّل الشيعة نحو القبول بلبنان الكبير؟ خصوصًا – هناك نقطة أحبّ أن أرتكز إليها – أنّ الشيعة صُدِموا في مرحلة ما بطرح الدولة العربيّة، لأن فيصل قال خطابات ما في بريطانيا وقال خطابات ما في فرنسا، وعندما جاء لتنفيذ المشروع في سوريا بدأ يأخذ المشروع شكلاً آخر ومنحى آخر. أتصوّر هنا تكمن نقطة التحُول. كانت هناك صدمة لا من فكرة هذا المشروع، بل من تطبيق هذا المشروع؟

الدكتور منذر جابر:

هناك نقاط عدّة. النقطة التي طرحها الأب توضّح أمورًا كثيرة. يُحكى عن عصابات قامت في جبل عامل، عصابات قامت ضدّ الفرنسيّين، بقيادة صادق الحمزة وأدهم خنجر. في موازاة حركة العصابات كانت هناك عصابات ثانية تعمل، يتحدّث عنها الشيخ أحمد رضا، عصابات مجرمة بالكامل، عرب الحمدون وعرب الهيب وعرب الفضل، يتحدّث الرواة الشيعة مثلاً عن هؤلاء العربان ومهاجمتهم لقرية بليدا الشيعيّة، وبقروا بطون حوامل، واغتصبوا نساء. أكثر من ذلك، دعا أحمد رضا إلى التسلح لمواجهة عصابات العرب، وسليمان ضاهر في مذكراته يوشك أن يبكي عندما يتحدث عن الإجرام الذي تقوم به هذه العصابات، في القرى الشيعيّة كما في القرى

المسيحيّة القليعة وكوكبا ومرجعيون.

الكلمة التي توضح الإصرار على ضمّ جبل عامل – أمر صغير – المزروعات الغذائية في جبل لبنان تكفيه ثلاثة أشهر، الذي يوضح الفكرة في شكل جيّد هو ميشال شيحا الذي يسمّي جبل عامل "Notre grenier": أهراؤنا، الذي يكمّل ثلاثة أرباع أشهر السنة تموين جبل لبنان بالمواد الغذائيّة، لأن البقاع، لم يكن في أي وقت عنصرًا يستفيد منه جبل لبنان. جبل عامل كان نقطة، أيّ توازن يختلّ بين أمير جبل لبنان وكلّ باشاوات عكا. كان جبل عامل نقطة الصراع بين الطرفين. وكلّ أمير شهابي أول تسلمه السلطة، الغزوة الأولى كانت على جبل عامل. حصل ذلك مع الأمراء المعنيين (أنصار الأولى ١٦٤٣، والثانية ١٧٠٠). وحصل مع الأمراء الشهابيين بدءًا من بشير الأول ١٦٩٧. حتّى بدت هذه المنطقة وكأنها منطقة سايبة "تعلم الناس الحرام".

لكنّ منطقة البقاع ليست "سايبة". منطقة البقاع يوجد فيها باشا دمشق، أي أمير لبنانيّ يريد مد يده على إنتاج البقاع الغذائيّ، يقمعه باشا دمشق لأنّه باشا غير عادي. لهذا السبب جبل عامل – الكلمة الأساسيّة لتبرير انضمام جبل عامل إلى لبنان – يوضّحها ميشال شيحا. ويوضحها أمر آخر غائب عنّا أن الصراع الفرنسيّ – البريطانيّ وترسيم وعد بلفور! فرنسا أدّت خدمة للبنان في هذا الإطار. فرنسا هي التي حمت جنوب لبنان من أنّ يكون جزءًا من إسرائيل حمته في فترتين، حمته في فترة تكوينه١٩٢٠ وحمته في سنة ١٩٦٧. موقف الجنرال ديغول من خطط إسرائيل هي التي حمت جنوب لبنان مرّة ثانية.

بالنظر في موضوع: "إذا استمال شيء آخر الشيعة بلبنان؟" في

المقالات الأولى في "العرفان"، أحمد رضا يطرح كلمات جديدة على الفكر الشيعيّ: "ما هي الأمّة؟" في المقالات الأولى في العرفان هناك جدال على كلّ صفحات "العرفان: "الشيعة عرب أم بقايا فرس؟" يعني تحديد الهوية تُطرح للمرّة الأولى على الشيعة، لم يُطرح المسألة على السنّة لأنهم ليسوا أقلّية على امتداد العالم الإسلاميّ، لكنّها مسألة تُطرح على الشيعة. نحن ماذا ؟ قيل للناس أنتم فرس أو أنتم بقايا الفرس. إذًا انتماء عربي غير موجود. العامليون مع وحدة عربية بالكامل. الوحدة العربيّة خذلتهم مع فيصل بعد ميسلون. كانت الحكومة العربيّة متّفقة إذا هُزمت في الشام تذهب إلى درعا وتُنشِىء حكومة في الريف وتقاتل من هناك. هُزموا في الشام ولم يبقَ أي إنسان في درعا، انتمى الشيعة إلى لبنان، وهذا الانتماء إلى لبنان تُصوّرُه بعض الأدبيات انتماءً خجولاً جدًّا. لا، إنّه انتماء منذ سنة ١٩٢١، الشيخ أحمد عارف الزين أحد كبار رجالات الحركة الفكريّة الشيعيّة والحركة الفكريّة الإسلاميّة، ومنشىء مجلّة "العرفان"، أثبت مجلّة في تاريخ مجلاّت المشرق العربيّ، وكانت تستقطب كتبة من مختلف الأطياف. والطريف في العرفان، ظاهرة من مظاهر الإندماج بالمجتمع اللبنانيّ. أغلب كتبة "العرفان" إمّا من خارج لبنان إمّا من خارج الطائفة الشيعيّة، مسيحيّون أو سنّة. وهذه مسألة في الفكر الشيعيّ ليست بالبسيطة، أن تقوم مجلّة شيعيّة مهمتها الأولى وفي عددها الأول، كما يقول الشيخ أحمد عارف الزين، أن تكون صلة الوصل بين الشيعة في المنطقة وبقية شيعة العالم، هذه هي مهمتها الأولى، في الأعداد الثاني والثالث والعاشر حتى توقيفها في السبعينات كان العديد الوافر من كُتّابها من خارج الطائفة، ومواضيعها من خارج إطار العالم الشيعيّ، كتبت أحيانًا عن اليابان، وأحيانًا عن الصين، وأحيانًا عن شخصية زاباتا، وكتبت مقالات عن الاكتشافات العلميّة، هذه مسألة اندماج فعلي بالكيان اللبنانيّ، إندماج كامل.

المغريات نعم، وجدوا أمرًا غير موجود في أماكن أخرى، وجدوا منطق توازن ممكن أن يحكم هذه الطائفة مع بقية الطوائف، هذا التوازن مفقود في غير مناطق، مفقود بكلّ بساطة. دُمّر جبل عامل أثناء حملة النيجر على وقع أحداث عين إبل وأُحرقت بنت جبيل. وعلى سبيل التفكهة بيت واحد لم يُحرق في بنت جبيل العام ١٩٢٠، شخص من سكان البلدة، أخذ وهو يهرب، قطعة فحم وكتب على الباب: "هنا منزل الياس حنا فرنسيس" وهرب، فوجدت بنت جبيل كلّها محروقة ما عدا منزل الياس حنّا فرنسيس، الذي هو من هناك واسمه حسين دخل الله على ما أظن. نعم وجد العامليون في لبنان صيغة من صيَغ الحوار، هي صيغة مفقودة على امتداد كلّ الأنظمة السياسيّة، على الأقلّ هناك نظام انتخابيّ ديمقراطيّ. والمفكرون الشيعة الحاليّين، وعلى صعيد دينيّ، والأمثلة التي أعطيتها من الشيخ محمد جواد مغنية، من سماحة السيّد محمد حسين، المرحوم الشيخ محمد مهدي لم تأتِ من ساعتها، هذه تمثّل "صيرورة" على امتداد الوجود اللبنانيّ، وهناك كلمة قالها أحد النواب عمّار الموسويّ وهي كلمة طريفة: "المسلم الشيعيّ اللبنانيّ غير أي شيعيّ في العالم لأنّ فيه نكهة من المسيحيّين، والمسيحيّ اللبنانيّ غير أي مسيحيّ في العالم لأنّ فيه نكهة من الإسلام". إذًا أكيد وجدوا في لبنان ما هو غير موجود في المناطق الأخرى.

الدكتور جورج شرف:

في موضوع التيّار الكياني، أنا لم أقل إنّه تيّار مسيحيّ، لكن أريد لفت النظر إلى ملاحظتين: إنّ مشروع لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ هو نقطة الوصول في الصعود السياسيّ للمسيحيّين والذي بدأ مع فخر الدين الثاني وفي ١٨٤٠ وبعدها. لا يجب أن ننسى أن الهيمنة – إذا استطعنا استخدام هذا التعبير – المسيحيّة على السلطة في جبل لبنان كانت في أساس المشكلة

الدرزيّة – المسيحيّة التي ما زلنا نعانيها حتى اليوم. في سنة ١٨٤٠، طالب البطريرك المارونيّ بأن يكون الحاكم على "جبل لبنان" و"Anti-Liban" مارونيًّا، لأن الموارنة هم الأكثر عددًا في القائمقاميّة والمتصرفيّة. صحيح أنّ المتصرفيّة لا ترتكز إلى فكر مسيحيّ عقائديّ ولكن ترتكز إلى فكر سياسيّ ليبرالي قال به المسيحيّون، المساواة، وإلغاء حقوق الأعيان والإقطاعيّين والانتخابات الخ.

المسيحيّون تبنّوا فكرًا سياسيًّا، من ١٨٤٠ إلى ١٩٢٠، سار في اتّجاه تمكين سلطتهم السياسيّة في الجبل. صحيح أنّ المتصرّف لم يكن من جبل لبنان، لكنّه كان مسيحيًّا. تعتبر ١٩٢٠ في هذا الإطار، مثلما خلق الصعود السياسيّ للمسيحيّين سنة ١٨٤٠ مشكلة مع الدروز ما زالت قائمة حتى اليوم، يمكن أن نقول إن ١٩٢٠ خلقت مشكلة مع المسلمين حاولوا سنة ١٩٤٣ وحتى الطائف أن يعالجوها، بينما المشكلة الدرزيّة التي نتجت من ١٨٤٠ وما بعد ما زالت عالقة، أي إنّ المسيحيّين لم يقوموا بمشروع لهم لكنّهم قاموا بمشروع يتوّج صعودهم السياسيّ من فخر الدين حتّى اللحظة، لا أعرف إذا في هذه اللحظة ما زال الصعود المسيحيّ أو بدأ المقلب الآخر للموقع المسيحيّ في السلطة.

ملاحظة أخيرة إذا سمحتم، اليوم لبنان قام على ميزان قوى، في العشرينات لبنان قام على ميزان قوى يسيطر عليه المسيحيّون مع فرنسا، فكان رئيس الجمهوريّة اللبنانيّ الديكتاتور. في ١٩٤٣ عندما صار ميزان القوى مارونيّ – سنّيّ صارت السلطة شراكة. واليوم بتحليل المنطق السياسي للنظام اللبناني وميزان القوى ظهرت قوّة جديدة لا يمكن التغاضي عنها هي القوّة الشيعيّة، اليوم الكل يسبّون المثالثة، ولكنّ على رغم كلّ شيء في اقتناعي أنّ المثالثة تعبّر عن واقع ميزان القوى في لبنان. اليوم المثالثة

تعني أن الشيعيّ يجب أن يشارك في القرار في لبنان بغض النظر عن أي شيء آخر، إلى جانب السنّيّ والمارونيّ. لبنان الكبير يجب أن نفهمه من خلال هذا الصعود لموازين القوى وصعود المسيحيّين في موازين القوى. ١٩٤٣ دخّل السنّة موازين القوى فكانت "الدويكا". في هذه الفترة المثالثة لا أحد يريدها، ولكن لا يمكن أن يستمرّ النظام اللبنانيّ في المرحلة المقبلة من دون المثالثة، في انتظار أن نعود من المثالثة إلى "الأونيكا" ويمسك بالبلد بأسره.